PGS.TS. ĐỖ LAN HIỀN
(Chủ biên)

An ninh
TÔN GIÁO Ở VIỆT NAM HIỆN NAY
THỰC TRẠNG, DỰ BÁO VÀ TƯ VẤN CHÍNH SÁCH



NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA SỰ THẬT

Chịu trách nhiệm xuất bản
GIÁM ĐỐC - TỔNG BIÊN TẬP
PGS.TS. PHẠM MINH TUẤN

Chịu trách nhiệm nội dung
PHÓ GIÁM ĐỐC - PHÓ TỔNG BIÊN TẬP
ThS. NGUYỄN HOÀI ANH

Biên tập nội dung: ThS. CÙ THỊ THÚY LAN
ThS. NGUYỄN THỊ HẢI BÌNH
ThS. ĐỖ MINH CHÂU
ThS. NGUYỄN VIỆT HÀ

Trình bày bìa: PHẠM THÚY LIỄU
Chế bản vi tính: NGUYỄN QUỲNH LAN
Đọc sách mẫu: ĐỖ MINH CHÂU
BÙI BỘI THU

Số đăng ký kế hoạch xuất bản: 2650-2022/CXBIPH/2-106/CTQG.
Số quyết định xuất bản: 1532-QĐ/NXBCTQG, ngày 09/8/2022.
Nộp lưu chiểu: tháng 8 năm 2022.
Mã ISBN: 978-604-57-7930-9.

An ninh

TÔN GIÁO Ở VIỆT NAM HIỆN NAY

THỰC TRẠNG, DỰ BÁO
VÀ TƯ VẤN CHÍNH SÁCH

PGS.TS. ĐỖ LAN HIỀN
(Chủ biên)

An ninh
TÔN GIÁO Ở VIỆT NAM HIỆN NAY
THỰC TRẠNG, DỰ BÁO VÀ TƯ VẤN CHÍNH SÁCH

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA SỰ THẬT
HÀ NỘI - 2021

LỜI NHÀ XUẤT BẢN

Tôn giáo là niềm tin của con người, tồn tại với hệ thống quan niệm và hoạt động bao gồm đối tượng tôn thờ, giáo lý, giáo luật, lễ nghi và tổ chức liên quan đến tín ngưỡng không đơn thuần chỉ là vấn đề thuộc về đời sống tâm linh, tinh thần, mà còn là vấn đề văn hóa, đạo đức, có chức năng điều chỉnh hành vi xã hội của con người, hướng con người đến chân, thiện, mỹ. Đây cũng là lĩnh vực phức tạp và nhạy cảm, dễ thu hút sự chú ý của dư luận trong nước và quốc tế, dễ bị lợi dụng vào các hoạt động gây chia rẽ khối đại đoàn kết toàn dân tộc, gây mất ổn định chính trị - xã hội.

Việt Nam là quốc gia có nhiều tôn giáo, bởi vậy vấn đề an ninh tôn giáo ngày càng được quan tâm, nghiên cứu nhiều hơn, trở thành một bộ phận cấu thành quan trọng của an ninh quốc gia. Chủ trương "tôn trọng tự do tín ngưỡng, tôn giáo" được đề ra ngay từ khi Nhà nước Việt Nam Dân chủ Cộng hòa được thành lập và xuyên suốt trong văn kiện các kỳ Đại hội Đảng. Nhà nước đã tăng cường kiện toàn khung pháp luật và các văn bản quy phạm liên quan tới tôn giáo, đặc biệt là đã ban hành Luật Tín ngưỡng, tôn giáo (Luật số 02/2016/QH14, có hiệu lực thi hành từ ngày 01/01/2018) và Nghị định số 162/2017/NĐ-CP, ngày 30/12/2017 của Chính phủ về "Quy định chi tiết một số điều và biện pháp thi hành Luật Tín ngưỡng, tôn giáo". Vì vậy, trong thời gian qua, tình hình tôn giáo ổn định, quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo được tôn trọng, bảo đảm. Các tổ chức tôn giáo được công nhận

đã xây dựng và thực hiện đường hướng hành đạo phù hợp với văn hóa truyền thống, gắn bó, đồng hành cùng dân tộc theo phương châm đúng đắn "tốt đời, đẹp đạo". Cơ quan chức năng làm tốt công tác hướng dẫn, quản lý, từng bước đưa hoạt động tôn giáo đi vào nền nếp, đoàn kết đồng bào theo các tôn giáo trong khối đại đoàn kết toàn dân tộc.

Tuy nhiên, với tác động của tình hình quốc tế, mặt trái của toàn cầu hóa và cơ chế thị trường, âm mưu "chính trị hóa tôn giáo" của các thế lực thù địch đã và đang làm cho đời sống tôn giáo tại Việt Nam bị tác động, tiềm ẩn nhiều "nguy cơ", nổi lên các vấn đề như: lợi dụng hoạt động tôn giáo để vi phạm pháp luật, thậm chí mang "màu sắc chính trị"; lợi dụng một số bất cập trong quản lý tôn giáo để xuyên tạc chủ trương, đường lối của Đảng, chính sách, pháp luật của Nhà nước; mâu thuẫn nội bộ, tranh giành chức quyền, hoạt động tôn giáo xa rời chuẩn mực đạo đức và văn hóa truyền thống dân tộc, trục lợi, sa sút đạo hạnh... trong một số tổ chức tôn giáo; xuất hiện một số loại hội, nhóm mang danh tôn giáo, đạo lạ... Những vấn đề nêu trên không chỉ gây khó khăn cho công tác tôn giáo mà còn là nguyên nhân và điều kiện để các thế lực thù địch lợi dụng tiến hành các hoạt động gây chia rẽ giữa tôn giáo với chính quyền, giữa người theo đạo và người không theo đạo, cũng như tiến hành các hoạt động chống phá, gây mất ổn định chính trị - xã hội.

Cuốn sách ***An ninh tôn giáo ở Việt Nam hiện nay: Thực trạng, dự báo và tư vấn chính sách*** do PGS.TS. Đỗ Lan Hiền - Viện trưởng Viện Tôn giáo, tín ngưỡng, Học viện Chính trị quốc gia Hồ Chí Minh làm chủ biên đã dựa trên những nghiên cứu mở, mới, nhiều chiều về sự phát triển của tôn giáo nói chung trên thế giới; phân tích và rút ra kinh nghiệm từ tình hình an ninh tôn giáo tại một số nước có nhiều điểm tương đồng với Việt Nam;

thực trạng an ninh tôn giáo ở Việt Nam hiện nay để dự báo và đưa ra một số tư vấn chính sách nhằm vừa bảo đảm quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo, nâng cao đời sống tinh thần của người dân, vừa củng cố và giữ vững trận địa an ninh tôn giáo, an ninh - quốc phòng ở Việt Nam, kiểm soát và ngăn chặn hiệu quả sự chống phá của các thế lực thù địch, góp phần ổn định và phát triển bền vững đất nước trong tình hình mới. Đây là công trình nghiên cứu khoa học nghiêm túc, nhiều ý kiến nhận xét của các tác giả có giá trị tham khảo tốt, song cũng còn có ý kiến cần tiếp tục được thảo luận trao đổi. Chúng tôi giữ nguyên ý của tác giả để bạn đọc rộng đường tham khảo.

Trân trọng giới thiệu cuốn sách với bạn đọc.

Tháng 7 năm 2021
NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA SỰ THẬT

LỜI TỰA

Lâu nay, nhận thức xã hội vẫn cho rằng, tôn giáo với một hệ thống niềm tin có tính siêu phàm sẽ đem lại cho con người sự bình an và giúp các tín đồ đối mặt và ứng phó trước những thách thức trong cuộc sống. Nhiều nghiên cứu khoa học đã khẳng định, con người khi thực hiện các nghi lễ tôn giáo sẽ tạo nên một "cơ chế" chống lại trầm cảm, giảm căng thẳng tâm lý, thậm chí có thể chữa lành bệnh và tôn giáo còn là điểm tựa của sự an định tinh thần, giúp ổn định trật tự xã hội. Thế nhưng, cũng tồn tại một thực tế song hành khác: đức tin tôn giáo có thể trở thành "chất xúc tác" khiến con người có thể có những hành vi lệch chuẩn đạo đức như giết người vô tội, tự tử hoặc đe dọa đến quyền được sống, quyền được hưởng sự bình yên, đến ổn định chính trị - xã hội. Mối liên hệ giữa tôn giáo và mất an ninh, an toàn xã hội là một thực tế đã được ghi chép đầy đủ và nghiên cứu kỹ lưỡng. Các cuộc xung đột, khủng bố mang màu sắc tôn giáo trên thế giới đang ngày càng gia tăng và làm phức tạp thêm quá trình định hình an ninh quốc gia cũng như tạo nên những rủi ro chính trị cho bất cứ nước nào có sự hiện diện của tôn giáo, đặc biệt đúng với những quốc gia đa dạng tôn giáo, đa dạng sắc tộc. Kết quả là, mối liên hệ giữa tôn giáo với an ninh quốc gia có

thể bị phóng đại trong nhiều trường hợp đến mức người dân trở nên thù ghét, chính quyền thì cảnh giác nghi kỵ, thành kiến với tôn giáo và quên mất hẳn khả năng dùng chính tôn giáo để giải quyết xung đột, giữ gìn an ninh.

Như vậy, tôn giáo đóng "vai trò kép" trong vấn đề an ninh, tôn giáo vừa có thể kiến tạo và thúc đẩy trật tự, yên ổn xã hội bằng những sáng kiến, những ý tưởng, thậm chí là bằng các phong trào đấu tranh cho hòa bình, khuyến khích an ninh. Tôn giáo vừa có thể là yếu tố gây mất an ninh chính trị, an ninh xã hội, an ninh văn hóa, an ninh con người và cả an ninh tôn giáo.

An ninh tôn giáo trở thành một vấn đề quan trọng có ý nghĩa chiến lược của nhiều quốc gia. An ninh tôn giáo cũng sẽ là một chủ đề được quan tâm trong các hoạt động giao dịch kinh tế, thương mại và hội nhập quốc tế của các nước, đặc biệt, khi Việt Nam đang trong quá trình hội nhập sâu rộng với thế giới thì an ninh tôn giáo càng trở nên quan trọng hơn. An ninh tôn giáo đã trở thành một phần không thể thiếu của cơ sở nền tảng, điều kiện trong những tương tác quan trọng về chính trị, kinh tế, xã hội, văn hóa của Việt Nam với các nước khác.

Cuốn sách ***An ninh tôn giáo ở Việt Nam hiện nay: Thực trạng, dự báo và tư vấn chính sách*** có kỳ vọng cung cấp dữ liệu sinh động về lý thuyết an ninh tôn giáo và nhận diện, các biểu hiện của an ninh tôn giáo một cách toàn diện, không chỉ là vấn đề khủng bố, chiến tranh, xung đột tôn giáo mà còn bao quát các biểu hiện như khủng hoảng đức tin; khủng hoảng về cách thức thực hành tôn giáo; xuất hiện

nhu cầu tạo ra và tìm đến các hiện tượng, trào lưu tôn giáo mới; xung đột giữa tôn giáo và văn hóa, tôn giáo và chính trị...; tác động của an ninh tôn giáo (trực tiếp và gián tiếp) đối với thể chế nhà nước và thể chế xã hội. Trên căn cứ lý thuyết và thực tiễn an ninh tôn giáo ở Việt Nam hiện nay, cuốn sách đưa ra các dự báo và đề xuất giải pháp ứng phó để góp phần bảo đảm an ninh tôn giáo, góp phần ổn định chính trị - xã hội, tạo môi trường tốt cho Việt Nam hội nhập quốc tế ngày càng sâu rộng, ổn định trên mọi lĩnh vực.

Hà Nội, tháng 3 năm 2021

Đỗ Lan Hiền

Chương I

AN NINH TÔN GIÁO - MỘT SỐ LÝ THUYẾT

I. MỘT SỐ LÝ THUYẾT THAM CHIẾU TRONG NGHIÊN CỨU "AN NINH TÔN GIÁO"

Về cơ bản, cuốn sách vẫn khẳng định những giá trị cốt lõi của chủ nghĩa Mác - Lênin về tôn giáo (cấu phần quan trọng trong nền tảng tư tưởng của Đảng Cộng sản và Nhà nước Việt Nam về tôn giáo) để tiếp cận nghiên cứu vấn đề an ninh tôn giáo ở Việt Nam hiện nay. Tuy nhiên, do chúng tôi tiếp cận vấn đề an ninh tôn giáo trên thế giới và ở Việt Nam trên nhiều chiều cạnh, nhìn nhận vấn đề một cách toàn diện để xây dựng những dự báo khoa học, tham mưu chính sách ứng phó, nên chúng tôi sẽ tham khảo các lý thuyết liên ngành nghiên cứu tôn giáo đang được giới nghiên cứu quốc tế chú ý như lý thuyết "tái cấu trúc tôn giáo", lý thuyết "thế tục hóa", lý thuyết "cấu trúc - chức năng", lý thuyết "thực thể tôn giáo", lý thuyết "xung đột xã hội".

1. Lý thuyết "tái cấu trúc tôn giáo" (*Restructuring religion*)

Trong các lý thuyết trước đây bàn về tôn giáo, đặc biệt là chủ nghĩa Mác, thường nhìn nhận tôn giáo là một phạm trù

tinh thần, một hình thái đặc thù của ý thức xã hội thuộc kiến trúc thượng tầng, phản ánh tồn tại xã hội, và là một thế giới quan triết học duy tâm, hữu thần luận. Với chức năng "thuốc phiện", tôn giáo là một sự bù đắp hư ảo, là vòng hào quang thần thánh, là bông hoa giả trang điểm trên vòng xiềng xích trói buộc con người trong sự khổ ải mà họ vẫn cảm thấy mình được hạnh phúc. Và nếu không có thứ thuốc "giảm đau" ấy thì con người sẽ phải vật vã, đau đớn trong đời sống hiện thực với đầy rẫy những áp bức, bất công và bạo lực[1].

Tuy vậy, tôn giáo đã mất dần đi tính chất ban đầu là "thuốc phiện" của nhân dân, tính hoang đường, tính hư ảo. Tôn giáo đã góp phần tạo nên sự sáng tạo trên phương diện nhận thức luận và bản thể luận, góp phần giải phóng con người, tạo ra một xã hội nhân đạo hơn. Những khảo sát gần đây của Trung tâm nghiên cứu PEW (*Research center Pew*) của Mỹ trên phạm vi toàn cầu cho kết quả rằng, khi chú tâm vào thực hành tôn giáo thì con người sẽ càng nắm giữ các giá trị truyền thống và loại bỏ chủ nghĩa tự do đạo đức.

Hiện nay, tôn giáo cũng đã có nhiều thay đổi, tôn giáo hiện diện trong xã hội với mục đích, chức năng thế tục rõ ràng hơn. Hoạt động tôn giáo ngày càng hướng đích xã hội, thu hút tín đồ bằng "con đường" kinh tế, giáo dục, an sinh xã hội, từ thiện nhân đạo, tư vấn hỗ trợ việc làm, tư vấn tâm lý, chữa bệnh, cai nghiện... Hoạt động tôn giáo đang chuyển dần từ "cứu rỗi tâm linh" sang "cứu trợ hiện thực".

---

1. Tham khảo C. Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1995, t.20, tr.437-570.

Trong hành trình thâm nhập sâu vào đời sống xã hội, tôn giáo mong muốn khôi phục lại vị trí "nổi bật" trong các vấn đề chính trị - xã hội mà suốt thời kỳ Trung cổ nó nắm giữ, muốn "thay thế" các giá trị thế tục còn khiếm khuyết, muốn "chiếm giữ" quần chúng.

Từ sự thay đổi trên, giới nghiên cứu tôn giáo trên thế giới bắt đầu nêu lên khái niệm "tái cấu trúc tôn giáo" để bàn về sự thay đổi chức năng của tôn giáo đối với xã hội hiện đại trên phạm vi toàn cầu.

Trong công trình nghiên cứu của Robert Wuthnow về đời sống tôn giáo Mỹ đương đại[1], tác giả đã đặt vấn đề "tái cấu trúc tôn giáo ở Mỹ", trong đó nhấn mạnh đến mối tương quan giữa đức tin và đời sống xã hội, đặc biệt là đời sống chính trị Mỹ. R. Wuthnow nhận định rằng, tôn giáo của Mỹ đã trải qua một sự thay đổi căn bản kể từ khi kết thúc Chiến tranh thế giới thứ hai (1945), sự thay đổi đó cho thấy, trước năm 1945, những giá trị phổ biến của tôn giáo (tồn tại một thời gian dài) dựa trên nền tảng Kinh thánh, mang tính giáo đoàn, tuy có khuynh hướng phân rẽ. Sau năm 1945, phương thức hiện diện xã hội của các tổ chức tôn giáo nhấn mạnh đến tính tương tác với xã hội rộng lớn hơn là hướng dẫn và truyền cảm hứng đức tin cho tín đồ; tập trung vào các vấn đề luân lý, đạo đức, công bằng xã hội, xem đó là một phần của giáo lý tôn giáo, mang ý nghĩa lớn lao các tuyên bố thần học. Tinh thần truyền bá đức tin công cộng và giáo dục cá

---

1. Robert Wuthnow: *The Restructuring of American Religion: Society and Faith since World War II,* Princeton University Press, 1988.

nhân đã bị lung lay, như một sự biểu dương gián tiếp của sự trở lại tham chính của tôn giáo. Khi giáo dục thế tục ngày càng trở nên phổ biến, cùng với sự lớn mạnh của nhà nước, các cơ sở tôn giáo đã điều chỉnh bằng cách hình thành và mở rộng các chương trình giáo dục tôn giáo nhấn mạnh vào giáo dục thế tục, khớp nối với các giá trị thế tục được xem là một tiêu chuẩn cho đích đến của tôn giáo. Theo R.Wuthnow, có lẽ một trong những bước phát triển quan trọng nhất trong đời sống tôn giáo của người Mỹ ở thế kỷ XX là sự phát triển của các tôn giáo nhóm nhỏ (từ vài chục người đến vài trăm người) với mục đích rõ ràng. Kể từ năm 1960 đến những năm 1980, đã có khoảng 300-500 tổ chức tôn giáo kiểu này được thành lập ở Mỹ. Các tổ chức tôn giáo này hoạt động như các hiệp hội phi lợi nhuận và tự nguyện. Sự hậu thuẫn của chính phủ và chính sách hợp pháp hóa sự tồn tại của các hệ phái tôn giáo kiểu này càng làm gia tăng những tổ chức truyền bá phúc âm chính trị và tự do thần học.

Nhìn chung, "tái cấu trúc tôn giáo" là một khái niệm được sử dụng khi nghiên cứu về tính hiện đại và đời sống tôn giáo hiện nay, chỉ sự biến đổi của đời sống tôn giáo và sự tái cấu trúc bên trong của mỗi tôn giáo dẫn đến sự biến đổi về phương thức hiện diện của chúng trong đời sống xã hội và pháp lý, phù hợp với điều kiện "thị trường tôn giáo" đã thay đổi và bản thân lôgích của các tôn giáo cũng đã biến đổi. Tái cấu trúc tôn giáo cũng là hệ quả của sự gia tăng tương tác hai chiều và mạnh mẽ giữa các không gian tôn giáo (*religious spheres*) và không gian thế tục, hay nói đúng hơn là các không gian phi tôn giáo (*non-religious spheres*) bao gồm

không gian chính trị (chủ yếu nói đến cách Nhà nước ứng xử với vấn đề tôn giáo), không gian kinh tế, không gian công, không gian giáo dục, không gian khoa học, v.v..

"Tái cấu trúc tôn giáo" cũng là nói tới những thay đổi bên trong mỗi tôn giáo, những thay đổi về quan hệ giữa tôn giáo truyền thống với tôn giáo mới du nhập hoặc mới phát sinh.

Tái cấu trúc tôn giáo là một quá trình phức tạp trong đó các không gian tôn giáo và phi tôn giáo liên tục tìm cách tái định hình lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau trong khi vẫn tìm kiếm sự tự lập ngày càng cao hơn. Cần phải nói thêm là mỗi không gian sẽ có những tác nhân tích cực trong hoạt động của mình. Quá trình tái cấu trúc tôn giáo này cũng mạnh mẽ và sâu rộng, bởi nó làm phát sinh hoặc tiếp sức cho các quá trình khác nhỏ hơn như tái sáng tạo tôn giáo, tái sáng tạo truyền thống, thể chế hóa tôn giáo, thích hợp hóa tôn giáo với tính hiện đại, giải thế tục hóa, v.v.. Tái cấu trúc tôn giáo cũng tạo điều kiện cho sự phát sinh và phát triển của các trào lưu tôn giáo mới.

Hai học giả người Pháp là P.Bourdeaux và J.P.Willaime dùng khái niệm "tái cấu trúc tôn giáo" để chỉ sự thay đổi về bản chất trong mối quan hệ của tôn giáo với nhà nước xã hội chủ nghĩa. Với trường hợp Việt Nam, Bourdeaux và Willaime lập luận rằng, sự đổi mới về chính sách của Nhà nước Việt Nam đối với tôn giáo thể hiện qua việc đánh giá lại vai trò của tôn giáo trên phương diện đạo đức và xã hội[1]. Họ khẳng định,

1. P. Bourdeaux and J.P. Willaime: *Introduction: Religious Reconfigurations in Vietnam,* Social Compass, 57 (3), 2010, p.307.

Chính phủ Việt Nam đóng vai trò quan trọng trong quá trình "tái cấu trúc tôn giáo" kể từ năm 1986. Điều đó có nghĩa là, có sự gia tăng tương tác hai chiều và mạnh mẽ giữa tôn giáo và thế tục bao gồm chính trị, kinh tế, dịch vụ công (giáo dục, y tế, an sinh xã hội...), khoa học. Quá trình tái cấu trúc tôn giáo một cách mạnh mẽ và sâu rộng này đã "tiếp sức" thêm cho sự phát triển của các tôn giáo ở Việt Nam hiện nay. Giáo sư Đỗ Quang Hưng thì xem tái cấu trúc tôn giáo chỉ là sự tái cấu trúc bên trong mỗi tôn giáo, và sự thể hiện ra bên ngoài kết quả của sự tái cấu trúc ấy, đồng thời là sự thay đổi theo hướng gia tăng về mặt số lượng các thành tố của hệ thống tôn giáo[1].

Vận dụng lý thuyết "tái cấu trúc tôn giáo" nêu trên, gợi mở cho chúng tôi một số giả định khoa học liên quan đến chủ đề an ninh tôn giáo mà nội dung cuốn sách này muốn làm rõ, đó là: (i) nhà nước thông qua nghị trình chính trị, diễn ngôn chính trị cũng như chương trình vận động dân chúng về xây dựng đất nước, đoàn kết dân tộc, giữ gìn bản sắc văn hóa, bảo vệ căn tính dân tộc và chính sách tôn giáo... đã thúc đẩy các hoạt động tôn giáo góp phần bảo tồn, phát huy giá trị văn hóa truyền thống, tích hợp tôn giáo vào các vấn đề chính trị - xã hội; (ii) người dân và nhóm cộng đồng (dân tộc, tôn giáo) cũng biết sử dụng "yếu tố" tôn giáo để gây ảnh hưởng chính trị, vươn lên tìm kiếm quyền uy, tiếng nói và quyền lợi của mình.

---

1. Tham khảo Đỗ Quang Hưng: "Tái cấu hình đời sống tôn giáo ở Việt Nam hiện nay: Những thách thức về mặt pháp lý", Tạp chí *Khoa học xã hội*, 155 (7), 2011, tr. 59-71.

2. Lý thuyết thế tục hóa (secularization)

Từ thế kỷ XVIII đến thế kỷ XX, bắt đầu bằng phong trào Khai sáng ở châu Âu, sự suy thoái của tổ chức tôn giáo (giáo hội Ki-tô giáo), sự chuyển hóa nhà nước thành chủ thể có chủ quyền, hợp pháp duy nhất trong hệ thống chính trị quốc tế, việc củng cố sự nghiệp đế quốc và thuộc địa của phương Tây, sự trỗi dậy của chủ nghĩa dân tộc cuồng bạo... là cơ sở của những cuộc tấn công vào tôn giáo. Các cuộc tấn công này đã dẫn tới (phần lớn) những dự báo của giới tinh hoa và các nhà lập pháp cho rằng, thế tục hóa (*secularization*) là một "định đề" tất yếu của lịch sử tương lai. Trong các hệ thống "xã hội dân chủ", kể cả chủ nghĩa Mác - Lênin, lý luận về thế tục hóa và hiện đại hóa được chấp nhận rộng rãi một cách không hoài nghi, không bàn cãi và được coi là một phần của sự tiến bộ nhân loại. Các nhà xã hội học như C.Mác (1818-1883), S.Freud (1856-1939), M.Weber (1864-1920), Émile Durkheim (1858-1917) đều cho rằng: Thế tục hóa là sự biến đổi của xã hội từ chỗ đồng nhất chặt chẽ với các giá trị và thể chế tôn giáo sang các giá trị phi tôn giáo và thể chế thế tục. Xã hội thế tục hóa, tôn giáo mất đi ý nghĩa xã hội và văn hóa, vai trò của tôn giáo bị hạn chế, thẩm quyền của tổ chức tôn giáo bị suy giảm, niềm tin tôn giáo cũng bị suy giảm. Thế tục hóa gắn kết chặt chẽ với quá trình hiện đại hóa là cơ sở để hướng tới tương lai, là thước đo đánh giá sự phát triển của mọi quốc gia trên thế giới, trong khi tôn giáo bị cho là một yếu tố lạc hậu, kéo lùi đà phát triển của lịch sử. Vì thế, thế tục hóa sẽ là "sự thoát khỏi" tôn giáo trong đời sống cộng đồng, "sự suy giảm về niềm tin và thực hành tôn giáo", "sự thay đổi về đức tin", sự "xuất hiện và phát triển của một triết lý

nhân văn khác" thay thế tôn giáo[1]. Những nhận định này tồn tại và được thừa nhận một thời gian dài.

Ở cấp độ phân tích trừu tượng nhất, hiện đại hóa và thế tục hóa dẫn đến cái mà M.Weber gọi là "sự biến đổi của thế giới". Trong quá khứ, các nền văn hóa tối cổ đã quy mọi vật trong vũ trụ (tự nhiên, con người và xã hội) thuộc về các lực lượng siêu phàm và siêu nhiên, các vị thần linh. Hiện đại hóa và thế tục hóa đã có cách giải thích khoa học hiện đại về vũ trụ, theo đó, chỉ những quy luật được phát hiện bởi phương pháp khoa học mới được thừa nhận là những giải thích hợp lệ về các hiện tượng, sự vật, ví dụ như: trời mưa hoặc không mưa không phải do các vị thần giận dữ mà là do điều kiện khí quyển, được đo bằng số liệu quan trắc khí tượng trên một khu vực rộng lớn với các biểu tượng khác nhau đại diện cho gió, nhiệt độ, mây, khí áp và ảnh chụp qua vệ tinh.

Quá trình hiện đại hóa và thế tục hóa thách thức một cách có hệ thống các thể chế tôn giáo thay thế nó bằng lý trí và khoa học. Quá trình này lần đầu tiên được quan sát ở châu Âu Ki-tô giáo vào cuối thế kỷ XVII.

Thế tục hóa là một xu hướng hay nguyên tắc phát triển chung trong các xã hội hiện đại, đúng là tất cả những hiện tượng tôn giáo có thể chỉ tồn tại trong đời sống cá nhân tín đồ, mất đi vị trí trung tâm như một nguyên tắc tổ chức cho toàn xã hội. So với vị trí trước đây của tôn giáo trong xã hội truyền thống, các thực hành tôn giáo ngày càng mang tính chất của các hoạt động cá nhân hóa. Tuy vậy, điều này

1. Charles Taylor: *A Secular Age*, Cambridge, MA: Belknap, 2007, p.423.

không có nghĩa là tôn giáo bị loại bỏ hoàn toàn khỏi xã hội. Trên thực tế, Mỹ là một trong những quốc gia hiện đại hóa nhất trên thế giới, thì cũng là một trong những quốc gia có nhiều tôn giáo nhất thế giới. Thậm chí, hiện đại hóa đã đem lại sự phong phú trong thực hành tôn giáo và còn có thể kích thích những hình thức tôn giáo mới ra đời, thỏa mãn nhu cầu làm mới mẻ hình ảnh các thánh thần của con người. Các nghi lễ tôn giáo như lễ rửa tội, lễ cưới vẫn được cử hành trong nhà thờ, vẫn tồn tại trong tất cả các xã hội công nghiệp. Nhà thờ ở Anh, Italia tiếp tục đóng một vai trò đạo đức và xã hội quan trọng. Phần lớn dân số vẫn giữ niềm tin tôn giáo truyền thống song hành cùng với niềm tin khoa học.

Thế tục hóa chỉ là một quá trình văn hóa ảnh hưởng đến tất cả các xã hội hiện đại, quá trình này được hình thành bởi sự phát triển của thế giới quan khoa học (bao gồm nhiều lĩnh vực). Tuy nhiên, diễn biến lịch sử diễn ra có phần sai lệch so với dự báo. Sau Chiến tranh lạnh, đặc biệt là sau sự kiện ngày 11/9/2001 tại Mỹ, thế giới hậu hiện đại đã chứng kiến thực tế tôn giáo không biến mất trong một xã hội thế tục hóa, hiện đại hóa. Thế tục hóa đã không trở thành cơ sở, tiền đề duy nhất cho sự phát triển của xã hội. Thậm chí có giả định hoài nghi rằng, liệu quá trình thế tục hóa có còn là điều kiện tiên quyết cho sự phát triển về kinh tế, chính trị (kể cả ở chế độ dân chủ) hay không[1].

---

1 . Peter Berger: "The Desecularization of the World: A Global Overview" in Peter Berger, ed.: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p.2.

Tham chiếu những kết luận của lý thuyết thế tục hóa, gợi ý cho chúng ta một phản đề: tôn giáo sẽ không suy giảm và biến mất trước sự phát triển và mở rộng của tri thức khoa học, của giáo dục, của xã hội hiện đại. Nhưng tôn giáo cũng không hẳn là đang chiếm giữ vị trí “thay thế” các giá trị thế tục trên quy mô toàn cầu như một số nhận định cho rằng thế kỷ XXI là kỷ nguyên của tôn giáo. Theo đó, tôn giáo có thể trở nên “quan trọng” ở một số quốc gia nhưng đồng thời nó cũng suy giảm tầm quan trọng ở nhiều quốc gia khác. Giả định này sẽ được chứng minh trong phần sau của cuốn sách.

3. Lý thuyết cấu trúc - chức năng

Các nhà tôn giáo học từ C.Mác, Ph.Ăngghen cho tới E.Durkheim đều đưa ra lý thuyết về chức năng của tôn giáo trong một cấu trúc chỉnh thể của các mối quan hệ xã hội. E.Durkheim đặt vấn đề: cần xem xét tôn giáo trong các bối cảnh xã hội khác nhau và đóng góp của chúng trong việc duy trì trật tự xã hội. Cần tìm hiểu chức năng của từng hiện tượng văn hóa: phong tục, thể chế, tôn giáo... trong mối quan hệ với nhau và với toàn xã hội, cũng như cần giải thích từng hiện tượng văn hóa riêng lẻ (trong đó có tôn giáo) đã biến đổi như thế nào để đáp ứng và thỏa mãn nhu cầu của con người trong xã hội đương đại.

C.Mác thì cho rằng, tôn giáo là một trong những hình thái của ý thức xã hội (thuộc kiến trúc thượng tầng) chịu sự chi phối và quyết định của hạ tầng cơ sở (tồn tại xã hội). Vì là một dạng của ý thức xã hội nên tôn giáo có chức năng phản ánh tồn tại xã hội, xã hội như thế nào thì tôn giáo sẽ

như thế ấy. Tôn giáo là sự phản ánh những điều kiện xã hội nhất định, "Nhà nước ấy, xã hội ấy, đã sản sinh ra tôn giáo"[1]. Tôn giáo là sự phản ánh những khát vọng mà con người không đạt được trong thế giới hiện thực này thì họ sẽ tìm ra sự "giải phóng" trong thế giới thần linh của họ.

Ph. Ăngghen từng khẳng định: Tôn giáo từ trước đến nay đều là sự biểu hiện của những trình độ phát triển lịch sử của từng dân tộc. Trong giai đoạn đầu của lịch sử nhân loại (xã hội thị tộc - bộ lạc), mỗi bộ tộc có các thần khác nhau, do đó có nhiều hình thức tín ngưỡng, tôn giáo như: *Bái vật giáo* (tục thờ vật - đặc trưng chủ yếu là thờ cúng mọi vật thể tự nhiên như gốc cây, hòn đá, khúc sông, ngọn núi...); *Tôtem giáo* (tục thờ vật tổ) thể hiện niềm tin của con người đối với một loài thực, động vật nhất định; *Ma thuật giáo* (phù phép, bùa chú...). Với sự ra đời của *Vật linh giáo* đánh dấu một bước quan trọng trong đời sống tôn giáo, vì đầu tiên, ý niệm về thế giới bên kia được hình thành, làm cơ sở cho các hình thức tôn giáo hoàn chỉnh tiếp theo sau này. Cùng với sự phát triển xã hội, tính chất sơ khai, chất phác của tôn giáo sơ khai thời nguyên thủy mất dần, thay thế bằng tính đa dạng, phức tạp của tôn giáo trong xã hội phân chia giai cấp. Sự ra đời của tôn giáo (theo đúng nghĩa đầy đủ của nó) diễn ra cùng với sự hình thành các quốc gia, dân tộc. Đặc trưng chủ yếu của thời kỳ này là tính chất quốc gia, nhà nước của tôn giáo, các vị thần được tạo dựng lúc này thường mang tính quốc gia, quyền lực và số phận của các vị thần gắn với số phận các

1. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập*, *Sđd*, t.1, tr.14.

quốc gia, bên cạnh đó còn có những vị thần mang tính địa phương được coi như là hình thức tín ngưỡng dân gian. Theo Ph. Ăngghen, không có chế độ quân chủ thống nhất thì không có thần thống nhất, ngay cả tính độc tôn của thần chẳng qua cũng chỉ là sự phản ánh của chế độ quân chủ chuyên chế thống nhất ở phương Đông[1].

Ngoài ra, C. Mác, Ph. Ăngghen còn đề cập chức năng phản kháng, tác động lại hiện thực của tôn giáo. Điều này đã được C. Mác diễn tả trong câu nói bất hủ của ông "sự khốn cùng của tôn giáo vừa là biểu hiện của sự khốn cùng hiện thực, vừa là sự phản kháng chống lại sự khốn cùng hiện thực ấy"[2].

Ph. Ăngghen cũng đã đề cập vấn đề này khi ông cho rằng chính lý thuyết về sự bình đẳng về tội tổ tông, bình đẳng của tất cả mọi người trước Thiên Chúa trong giáo lý của Ki-tô giáo nguyên thủy là một động lực tinh thần thúc đẩy các cuộc khởi nghĩa nông dân đòi sự bình đẳng về dân quyền và của cải ngay trong thế giới trần gian này[3].

Ngoài ra, tôn giáo còn có chức năng điều chỉnh hành vi, suy nghĩ của con người. Việc điều chỉnh hành vi con người ở tôn giáo được bắt nguồn từ niềm tin vào thế giới siêu nhiên, nhờ niềm tin ấy, những tín đồ coi đức tin tôn giáo như một bộ luật chân chính mà họ có nghĩa vụ thực hiện, những điều răn dạy, cấm kỵ của tôn giáo có tác dụng điều chỉnh hành vi của con người.

1, 2, 3. C. Mác và Ph. Ăngghen: *Toàn tập*, *Sđd*, t.27, tr.65; t.1, tr.569; t.20, tr.150.

Thực hiện chức năng điều chỉnh hành vi, tôn giáo muốn hướng con người đến một xã hội lý tưởng. Phạm vi điều chỉnh của các tôn giáo cũng biến đổi theo sự phát triển của xã hội và các chủ thể tôn giáo ấy.

Như vậy, lý thuyết về cấu trúc - chức năng của tôn giáo cho thấy, tôn giáo có thể tác động, ảnh hưởng (nông, sâu nhất định) đến mọi mặt của đời sống xã hội từ kinh tế, chính trị, văn hóa, hành vi, lối sống...

4. Lý thuyết thực thể tôn giáo

Năm 1992, khái niệm "thực thể tôn giáo" xuất hiện trong cuốn sách cùng tên của Jean Deelumeau và trở thành đề tài tranh luận sôi nổi trong giới học thuật ở Pháp, Đức, Bỉ. Năm 2002, Régis Debray công bố bài viết "Thực thể tôn giáo, các định nghĩa về tôn giáo" đã chỉ ra ba đặc tính cơ bản của tôn giáo: (i) là một thực thể nhận biết và được thừa nhận; (ii) là thực thể không bị xét đoán về bản chất, trạng thái luân lý, đạo đức cũng như nhận thức luận khi thừa nhận; (iii) là thực thể mang tính toàn thể.

Lý thuyết thực thể tôn giáo không xem tôn giáo như một dạng ý thức có tính mơ hồ, hoang đường và hư ảo, mà là một thực thể xã hội, nằm trong hệ thống văn hóa, một nguồn lực kinh tế, chính trị, xã hội. Lý thuyết thực thể tôn giáo là sự bổ sung cho cách tiếp cận triết học, chính trị học hay xã hội học của chủ nghĩa Mác - Lênin khi chỉ nhìn nhận tôn giáo trong lĩnh vực ý thức hệ, điều đó không đủ để hiểu được ảnh hưởng của tôn giáo trong việc định hình hành vi con người trong hoạt động xã hội của họ. Khi phải đối diện với "những tín đồ

thực thụ" và một "thế giới đầy những điều huyền bí mà tôn giáo hàm chứa", chúng ta có thể sẽ phải bổ sung sự giải thích về bản thể luận tôn giáo từ lý thuyết thực thể.

Lý thuyết thực thể tôn giáo còn cho thấy, từ góc độ chính trị, tôn giáo (hay đúng hơn là một tôn giáo cụ thể) luôn là trung tâm của cuộc tranh luận chính trị. Tôn giáo có những tác động không nhỏ lên đời sống chính trị và các thể chế nhà nước. Trong lịch sử và hiện tại, có lúc, Giáo hội quyết định các chính sách dân sự, hơn thế, nhiều quyết định của Giáo hội đã ảnh hưởng quá mức tới thiết chế nhà nước. Có những giai đoạn, các nhà nước ở Tây Âu nằm dưới sự thống trị và chịu sự chi phối hoàn toàn bởi Giáo hội, hoàng đế các quốc gia ở Tây Âu phải nhận sắc phong của Giáo hoàng thì mới có chính danh để cai quản, thống trị vùng đất của mình. Và do vậy, hoàng đế phải ủng hộ Giáo hoàng không chỉ bằng niềm tin mà còn bằng cả sức mạnh kinh tế và quân sự. Nhờ đó, Giáo hoàng La Mã, người không chỉ có quyền lực thần quyền mà có cả lực lượng thế quyền được coi là vua của các vị vua ở Tây Âu.

David Morgan (Mỹ) trong công trình *Religion and Material culture: The matter of belief* (*Tôn giáo và văn hóa vật chất: Vật chất của niềm tin*), xuất bản năm 2010, nhận định: "vật chất hóa niềm tin" có nghĩa là một trải nghiệm của giác quan, một phức hợp các hành vi sờ, nhìn, nghe, nếm, cảm nhận, cảm xúc, tưởng tượng, hiểu biết qua trực giác, hành động. Trong công trình này, D. Morgan khẳng định, niềm tin tôn giáo không chỉ nằm ở các vấn đề của tư tưởng trừu tượng (kinh sách/thần học), mà còn là những thứ hữu hình

tồn tại trong không gian tôn giáo. Quan điểm của D. Morgan gợi ý về mối quan hệ giữa không gian tôn giáo với niềm tin tôn giáo, không gian thiêng (mà chúng ta thường gọi là cơ sở thờ tự) cũng có thể là kết quả của quá trình "vật chất hóa niềm tin". Nói tóm lại, tính vật chất của tôn giáo thể hiện trên phương diện: (i) vật thể hóa tôn giáo trong quá trình thực hiện nghi lễ; (ii) vật thể tôn giáo cụ thể được trao đổi qua lại trong quá trình thương mại (hợp pháp hay bất hợp pháp) tại "thị trường tôn giáo" và nền kinh tế dựa trên đức tin (pious economies).

Quan điểm trên cũng được M. Weber đề xuất. Theo sự lập luận của M. Weber trong hai tác phẩm *Die protesstantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Đạo đức Tin Lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản) và *The religions in India: The sociology of Hinduism and Buddhism* (Tôn giáo ở Ấn Độ - tính xã hội của đạo Hinđu và đạo Phật), nền đạo đức Tin Lành là một trong những động lực cần thiết trong sự hình thành *tư duy duy lý* phương Tây và thiết chế kinh tế - xã hội tư bản chủ nghĩa. Hay nói khác đi, chủ nghĩa tư bản và đạo Tin Lành gặp gỡ và tương thích về tư tưởng vì lý thuyết Tin Lành nhấn mạnh đến nỗ lực của cá nhân, không coi trọng vai trò của định chế, loại trừ xu hướng nặng về nghi thức, huyền bí và lối sống khổ hạnh trong tu viện.

C. Geertz, nhà nhân học tôn giáo trong bài viết "Tôn giáo như một hệ thống văn hóa" thì cho rằng, viễn cảnh mà tôn giáo mở ra cũng như những điều huyền bí mà tôn giáo hàm chứa là cả một thế giới để con người sống trong đó, và một thế giới khác nữa - mặc cho chúng ta có trông đợi trải qua thế giới

đó hay không - chính là ý nghĩa của việc cần có tôn giáo. Do vậy, cần xem tôn giáo như một hệ thống văn hóa có vai trò là một bộ phận thiết yếu của bộ máy xã hội như đạo đức và pháp luật, có tác động và giá trị nhất định đối với xã hội.

Paul Sillitoe, trong bài viết "Anthropologists Only Need Apply: Challenges of Applied Anthropology" (Các nhà Nhân học chỉ cần ứng dụng: Các thách thức của Nhân học ứng dụng) đăng trên Tạp chí *Nghiên cứu Nhân học Royal*, số 13/2007, cho rằng, cần ứng dụng ngành nghiên cứu Nhân học nói chung và Nhân học tôn giáo nói riêng khi nghiên cứu về tôn giáo để những nghiên cứu về tôn giáo không bị tách khỏi cộng đồng, v.v..

Theo đó, lý thuyết thực thể tôn giáo cho rằng, không nên chỉ đơn thuần nhìn nhận tôn giáo như một hình thái của ý thức xã hội (thuộc phạm trù tinh thần, tư tưởng) mà tôn giáo còn là một thực thể (vật chất, phi vật chất) có vai trò thúc đẩy hay cản trở tồn tại xã hội, tiến bộ xã hội. Tham chiếu lý thuyết này, cuốn sách sẽ nhìn nhận tôn giáo như một thực tại (hiện diện tôn giáo và hiện diện xã hội) có mối tương tác với các tồn tại xã hội khác.

5. Lý thuyết xung đột xã hội

Lý thuyết xung đột xã hội là một lý thuyết đã được chủ nghĩa Mác đề cập với lập luận rằng, trong quá trình phát triển của lịch sử xã hội loài người, trong mối quan hệ giữa con người với con người, con người với xã hội luôn luôn tiềm ẩn các mâu thuẫn. Mâu thuẫn xã hội tồn tại như một tất yếu, là động lực thúc đẩy sự cải biến và phát triển xã hội.

Nguyên nhân cơ bản của xung đột xã hội là do mâu thuẫn về lợi ích (vật chất, tinh thần) của các cá nhân và các nhóm thành viên xã hội khi họ có số lượng khác nhau về nguồn lực vật chất và phi vật chất. Khi đó, cá nhân (hoặc nhóm người) thường có xu hướng không tương tác, không hợp tác khi lợi ích chưa được điều hòa.

Nghiên cứu về xung đột xã hội nhằm quản lý và giải quyết tốt các mối quan hệ xã hội, bảo đảm trật tự và phát triển xã hội.

Giải pháp cho vấn đề này, theo chủ nghĩa Mác đề xuất là phải thực hiện các cuộc cách mạng để phá vỡ sự thống trị chính trị và kinh tế của giai cấp được hưởng lợi bất hợp lý trong sở hữu và phân phối của cải vật chất xã hội, thay thế nó bằng hình thức sở hữu tập thể và kiểm soát dân chủ đại chúng.

Lý thuyết xung đột xã hội cho rằng, tầng lớp thống trị thường dùng hệ thống pháp luật và chính trị làm công cụ phục vụ cho mục đích tư lợi của mình. Theo chủ nghĩa Mác, lịch sử phân kỳ xã hội, duy nhất ở giai đoạn đầu - chủ nghĩa cộng sản nguyên thủy - đại diện cho một xã hội tiền giai cấp, do không có khác biệt lớn về lợi ích nên không có xung đột xã hội, còn các xã hội sau này đều hình thành các giai cấp đối kháng nhau về lợi ích. Và đến lượt mình, chủ nghĩa tư bản đã sản sinh ra những "kẻ đào mộ" cho chính nó bằng cách tạo ra những mâu thuẫn, xung đột không thể điều hòa.

Đầu thế kỷ XX, M. Weber đã bổ sung thêm cho lý thuyết xung đột xã hội của chủ nghĩa Mác. Theo M. Weber, xung đột xã hội không liên quan quá nhiều đến nền kinh tế, mà chính nhà nước và nền kinh tế mới cùng nhau tạo ra các điều kiện cho xung đột. Phạm trù trung tâm trong lý thuyết của

M. Weber về xung đột xã hội là khái niệm về tính hợp pháp, tất cả các hệ thống áp bức phải được hợp pháp hóa để hoạt động. Do đó, tính hợp pháp là một trong những vấn đề quan trọng trong xung đột xã hội. Như vậy, quan điểm của M. Weber thống nhất với quan điểm của C. Mác khi chú ý đến những yếu tố góp phần tạo nên sự bất bình đẳng (về lợi ích kinh tế), trong đó đáng chú ý là địa vị thống trị (quyền lực).

Chúng tôi kết hợp quan điểm của chủ nghĩa Mác, của M. Weber để tìm hiểu các nguyên nhân gây xung đột xã hội.

Giới chính trị gia Mỹ (sau sự kiện ngày 11/9/2001) đã quay trở lại nghiên cứu lý thuyết xung đột xã hội của S.P. Huntington (Mỹ) được đưa ra trong tác phẩm *The Clash of Civilization and the Remaking of World order* (Sự va chạm giữa các nền văn minh và sự tái lập trật tự thế giới)[1]. S.P. Huntington đưa ra quan điểm: trong thế kỷ XXI, thế giới sẽ xuất hiện những xung đột mới mà nguồn gốc của các xung đột đó không phải là do xung đột về kinh tế mà là văn hóa, cụ thể là do khác biệt về tôn giáo. Các quốc gia trên thế giới sẽ tập trung thành 8 khối dựa trên những đặc trưng về tôn giáo và văn hóa: (1) khối Ki-tô giáo (chủ yếu là các nước Tây phương); (2) khối Mỹ Latinh; (3) khối châu Phi; (4) khối theo Chính thống giáo (Orthodox) gồm các nước Nga, Ucraina; (5) khối theo Ấn Độ giáo; (6) các nước Hồi giáo; (7) khối theo Nho giáo (Trung Quốc, Việt Nam, Hàn Quốc); (8) khối còn lại gồm các quốc gia khác như Nhật Bản. Và ông tiên đoán rằng, trong tương lai sẽ xảy ra những xung đột giữa các nền văn

---

1. Xem Sanmuel P. Huntington: *Sự va chạm giữa các nền văn minh và sự tái lập trật tự thế giới*, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, tái bản năm 2018.

minh này, đặc biệt là sự xung đột giữa thế giới kiêu ngạo của Ki-tô giáo (Mỹ đại diện) với sự bất khoan dung của Islam giáo (khối các nước Arập).

Tham khảo lý thuyết xung đột xã hội của S.P. Huntington và coi đó là một giả định nghiên cứu, chúng tôi cho rằng, yếu tố tôn giáo có thể xem là một trong những nguyên nhân gây mất an ninh quốc gia.

II. CÁC THUẬT NGỮ, KHÁI NIỆM LIÊN QUAN ĐẾN AN NINH TÔN GIÁO

1. Khái niệm "an ninh"

An ninh là một thuật ngữ đa nghĩa, được hiểu là thước đo khả năng chống lại các tác hại tiềm tàng (hoặc khả năng chống lại sự thay đổi một cách cưỡng chế không mong muốn) bởi các lực lượng, yếu tố tác động từ bên ngoài hoặc bên trong của đối tượng.

Theo Tổ chức An ninh và Hợp tác châu Âu (OSCE)[1], an ninh được hiểu một cách đầy đủ, toàn diện là sự hợp tác,

1. OSCE (Organization for Security and co-operation in Europe) hỗ trợ chuyên môn cho các quốc gia tham gia và các tổ chức dân sự để thúc đẩy dân chủ, pháp quyền, nhân quyền, khoan dung, không phân biệt đối xử. Văn phòng OSCE về các thể chế dân chủ và nhân quyền - ODIHR (OSCE Office for Democratic Institutions, and Human Rights) đã quan sát các cuộc bầu cử, xem xét luật pháp và tư vấn cho các chính phủ về cách phát triển, duy trì các thể chế dân chủ. Văn phòng tiến hành các chương trình đào tạo cho các quan chức chính phủ về việc thực thi pháp luật và đào tạo các tổ chức phi chính phủ về cách duy trì, thúc đẩy và giám sát nhân quyền.

bình đẳng, không thể chia cắt về quyền con người tương ứng các lĩnh vực: chính trị, quân sự, kinh tế, môi trường và con người, việc bảo đảm an ninh đều được xem là có tầm quan trọng như nhau[1]. OSCE là một tổ chức thuộc Văn phòng Dân chủ và Nhân quyền châu Âu, nên khái niệm an ninh theo cách hiểu của OSCE đều ít nhiều liên quan đến các vấn đề về dân chủ và quyền con người, đặc biệt là quyền tự do tôn giáo. Theo họ, tự do tôn giáo hoặc tín ngưỡng được đặc biệt thừa nhận là một trong những nguyên tắc cơ bản, một khía cạnh không thể thiếu trong khái niệm an ninh; nhấn mạnh mối liên hệ giữa an ninh và sự tôn trọng hoàn toàn đối với tự do tư tưởng, lương tâm, tôn giáo hoặc tín ngưỡng. Hòa bình và an ninh chỉ có được khi có tự do tôn giáo hoặc tín ngưỡng được bảo đảm trên cơ sở thừa nhận niềm tin đa dạng, quyền tuyên xưng và thực hành đức tin một mình hoặc cùng với người khác. Tự do tôn giáo hoặc tín ngưỡng là nền tảng cho một xã hội hưng thịnh và do đó các biện pháp nhân quyền và an ninh hoạt động hướng tới cùng một mục tiêu. Tự do tôn giáo hoặc tín ngưỡng góp phần hình thành nên sự tôn trọng, tin tưởng lẫn nhau, hiểu biết và bình đẳng giữa các dân tộc có tôn giáo và tín ngưỡng khác nhau. Do đó, nó có thể giúp cho các xã hội trở nên kiên cường hơn trước các mối đe dọa về an ninh[2].

Vẫn theo OSCE, việc tuân thủ đầy đủ các cam kết của OSCE và các tiêu chuẩn quốc tế về tự do tôn giáo hoặc

---

1, 2. OSCE: Freedom of Religion or Belief and Security, Policy Guidance *(Tự do tôn giáo, tín ngưỡng, chỉ dẫn chính sách).* Nguồn: www.osce.org/odihr/2019.

tín ngưỡng mang lại một số lợi ích cho an ninh toàn diện và bền vững, đặc biệt là trong lĩnh vực phát triển kinh tế, xã hội và hòa bình. Tự do tôn giáo hoặc tín ngưỡng là một phương tiện huy động và tạo điều kiện cho các nguồn lực tích cực của cộng đồng đức tin tham gia tích cực vào đời sống xã hội. Do đó, những hạn chế không đáng có đối với quyền tự do tôn giáo hoặc tín ngưỡng sẽ che khuất tiềm năng của tôn giáo trong việc xây dựng một khuôn khổ xã hội bảo đảm cả tự do và an ninh.

Nói chung, an ninh là khả năng giữ vững được sự an toàn trước mọi mối đe dọa:

Đe dọa đến sự sinh tồn của con người như đói khát (an ninh lương thực, an ninh nguồn nước); bạo lực (an ninh con người, an ninh cá nhân, an ninh công cộng/cộng đồng); bí mật đời tư, thông tin cá nhân (an ninh đời tư); trạng thái tâm lý, ý thức (an ninh cảm xúc, an ninh tinh thần).

Đe dọa đến các yếu tố thuộc lĩnh vực công nghệ thông tin (an ninh thông tin liên lạc, an ninh máy tính, an ninh mạng, an ninh ứng dụng, an ninh dữ liệu, an ninh kỹ thuật số, an ninh bảo mật điểm cuối,...).

Đe dọa đến các yếu tố thuộc lĩnh vực cơ sở hạ tầng/vật chất (an ninh sân bay, an ninh doanh nghiệp, an ninh môi trường, an ninh gia đình, an ninh hạ tầng, an ninh cầu cảng, an ninh bảo mật chuỗi cung ứng, bảo mật in, niêm phong, an ninh vận tải...).

Đe dọa đến các yếu tố có tính chính trị (an ninh quốc gia, an ninh nội địa, an ninh nội bộ, an ninh quốc tế, an ninh con người, an ninh xã hội, an ninh tôn giáo, an ninh văn hóa...).

Đe dọa đến các yếu tố có tính kinh tế (an ninh tiền tệ, an ninh kinh tế, an ninh tài chính...).

Đối tượng thụ hưởng của an ninh có thể là một cá nhân, một tổ chức, các nhóm xã hội, hệ sinh thái hoặc bất kỳ thực thể, hiện tượng nào khác.

Thuật ngữ an ninh cũng được sử dụng khi nói đến các lực lượng, hành vi và hệ thống các biện pháp để bảo vệ an ninh như lực lượng an ninh, nhân viên bảo vệ, camera an ninh,... Sự hiện diện của các lực lượng an ninh (quân đội, cảnh sát) có thể giúp trấn an công chúng và làm giảm nguy cơ bị tấn công. Còn khi nói an ninh nhân dân là muốn nhấn mạnh đến việc phải xây dựng thế trận an ninh của nhân dân, do nhân dân và vì nhân dân theo hướng phát huy sức mạnh vật chất và tinh thần từ toàn dân, lấy nhân dân làm lực lượng nòng cốt, kết hợp thế trận an ninh nhân dân với thế trận lòng dân trong bảo vệ an ninh nói chung.

Để bảo đảm an ninh, giữ vững sự an toàn trước các mối đe dọa có thể cho phép một cá nhân hay tổ chức thực hiện mọi biện pháp kể cả biện pháp đó có thể làm ảnh hưởng hay nguy hại đến một cá nhân hoặc một nhóm nào đó đang được coi là đe dọa đến an ninh.

2. An ninh truyền thống và an ninh phi truyền thống

Trong bối cảnh mới của thời đại (những năm 1990), Liên Xô và hệ thống các nước xã hội chủ nghĩa tan rã, xu thế toàn cầu hóa mạnh mẽ, suy thoái môi trường, biến đổi khí hậu, khủng bố, tội phạm quốc tế, dịch bệnh ngày càng

gia tăng đã mở ra những nội hàm mới của khái niệm an ninh. Các mối đe dọa đến an ninh của một quốc gia và toàn thế giới đã được mở rộng và vượt ra ngoài các vấn đề an ninh truyền thống (liên quan đến nhà nước và quân sự). Trọng tâm của các vấn đề an ninh chuyển từ nhà nước sang các vấn đề liên quan đến con người hay một nhóm xã hội, một tổ chức, chuyển từ các yếu tố quân sự (vốn là yếu tố quyết định cốt lõi của trật tự và an ninh) sang phi quân sự (kinh tế, chính trị, văn hóa và xã hội). Từ đó, thuật ngữ an ninh phi truyền thống xuất hiện.

Giáo sư Mely Caballero Anthony (Tổng Thư ký Hiệp hội nghiên cứu An ninh phi truyền thống ở châu Á) cho rằng, cách tiếp cận truyền thống về an ninh trước đây đều hướng đến việc sử dụng các biện pháp quân sự, chính trị để đối phó với các mối đe dọa đến sự thống nhất, toàn vẹn lãnh thổ và chủ quyền của một quốc gia. Cách tiếp cận mới về an ninh hiện nay không chỉ là các mối đe dọa an ninh được phát ra bởi các chủ thể nhà nước và quân sự nữa mà còn là các chủ thể phi nhà nước, phi quân sự. Đặc điểm của an ninh phi truyền thống là: phi quân sự; xuyên quốc gia; truyền đi nhanh chóng do cuộc cách mạng toàn cầu hóa và truyền thông; và giải quyết nó không chỉ một quốc gia có thể thực hiện được. M.C.Anthony đưa ra 16 loại an ninh phi truyền thống: (1) an ninh lương thực; (2) biến đổi khí hậu và ô nhiễm môi trường; (3) sự khan hiếm nước ngọt và ô nhiễm; (4) an ninh năng lượng; (5) các vấn đề sức khỏe cộng đồng - bệnh truyền nhiễm, dịch bệnh; (6) thảm họa; (7) khủng bố

quốc tế; (8) di cư bất hợp pháp; (9) tội phạm có tổ chức - quốc gia và xuyên quốc gia; (10) an ninh con người; (11) nghèo nàn; (12) an ninh hạt nhân; (13) phổ biến vũ khí hóa học và vũ khí sinh học; (14) an ninh kinh tế; (15) chủ nghĩa cực đoan tôn giáo; (16) vấn đề bảo mật thông tin.

M.C. Anthony trong bài viết "Định nghĩa mối đe dọa an ninh phi truyền thống" còn cho rằng, an ninh tôn giáo và an ninh phi truyền thống có đặc điểm chung là bao hàm các yếu tố phi quân sự, không chỉ tồn tại trong phạm vi quốc gia dân tộc, mà nó được truyền đi nhanh chóng trong thời đại toàn cầu hóa và cách mạng công nghệ, nhất là công nghệ thông tin và truyền thông. Vấn đề an ninh tôn giáo và an ninh phi truyền thống đáng sợ hơn nhiều so với an ninh truyền thống. Hai chủ thể bị thách thức trực tiếp của an ninh tôn giáo và an ninh phi truyền thống là nhà nước và con người.

Richard H. Ullman là một chuyên gia về các vấn đề quốc tế tại Đại học Princeton và Đại học Harvard (Mỹ) và là Giáo sư thỉnh giảng tại Đại học Oxford (Anh). Ông đã từng được mời làm cố vấn chính sách đối ngoại của Chính phủ Mỹ và là biên tập viên cho tờ *New York Times*. R.H. Ullman là một trong những học giả phương Tây sử dụng khái niệm an ninh phi truyền thống sớm nhất (vào năm 1983) khi ông đề cập các vấn đề an ninh của một quốc gia phải đối mặt. Trong bài viết "Xác định lại an ninh" đăng trên Tạp chí *An ninh quốc tế* năm 1983, R.H. Ullman cho rằng, an ninh quốc gia không nên chỉ hiểu là bảo vệ nhà nước trước những cuộc tấn công quân sự qua biên giới lãnh thổ mà an ninh quốc gia còn phải

đối mặt với những thách thức phi truyền thống như môi trường, di cư bất hợp pháp, an ninh năng lượng, an ninh con người, an ninh tôn giáo,...[1].

Quan niệm của Liên hợp quốc đưa ra 7 nội dung về an ninh phi truyền thống (trong *Báo cáo phát triển nhân loại (United Nations, Human Development Report* năm 1994), bao gồm:

- An ninh kinh tế (thu nhập cơ bản được bảo đảm);
- An ninh lương thực (được cung cấp lương thực đầy đủ);
- An ninh sức khỏe (tránh được dịch bệnh truyền nhiễm);
- An ninh môi trường (nước sạch, không khí trong lành, đất không bị bạc màu);
- An ninh con người (tránh bạo lực và đe dọa thân thể);
- An ninh cộng đồng (bảo đảm đặc trưng văn hóa);
- An ninh chính trị (nhân quyền và các quyền tự do cơ bản trong đó có tự do tôn giáo được bảo đảm).

Blishchenko trong bài viết "Terrorism and International Law" (Chủ nghĩa khủng bố và luật pháp quốc tế) ngay từ năm 1984 đã phân tích, nhận diện những biểu hiện của khủng hoảng an ninh tôn giáo như khủng bố quốc tế tràn lan; cuộc đấu tranh phòng ngừa và trừng phạt các hành động khủng bố quốc tế; các thỏa thuận quốc tế về liên kết, hợp tác trong đấu tranh chống khủng bố.

Nhà nghiên cứu Tsuneo Akaha trong bài viết "Non-traditional security cooperation for regionalism in Northeast Asia"

1. Nguồn: http://www.globalindiafoundation.org/non-tradional security.htm.

(Hợp tác an ninh phi truyền thống đối với chủ nghĩa khu vực ở Đông Bắc Á) đưa ra định nghĩa về an ninh phi truyền thống. Ông cho rằng, hiện nay vẫn chưa có một khái niệm thống nhất nào về an ninh tôn giáo và an ninh phi truyền thống, vấn đề an ninh truyền thống của nước này lại có thể là vấn đề an ninh phi truyền thống của nước khác. Và theo ông, an ninh phi truyền thống ở Đông Bắc Á hiện nay bao gồm 7 lĩnh vực: (1) môi trường; (2) khan hiếm, cạn kiệt tài nguyên thiên nhiên; (3) di cư xuyên quốc gia; (4) buôn lậu ma túy và vũ khí; (5) HIV/AIDS và SARS; (6) tác động của toàn cầu hóa; (7) chủ nghĩa khủng bố mang màu sắc tôn giáo.

Trong công trình nghiên cứu *Studying Non-Traditional Security In Asia: Trends And Issues* (Nghiên cứu An ninh phi truyền thống ở châu Á: Xu hướng và vấn đề), xuất bản năm 2006, nhóm tác giả Emmers, Ralf, Mely Caballero Anthony đã tập hợp các chuyên luận nghiên cứu nhận diện về các vấn đề an ninh tôn giáo và an ninh phi truyền thống ở châu Á như bệnh truyền nhiễm, buôn bán ma túy, di cư, môi trường suy thoái, khủng hoảng tài chính, thiên tai, xung đột tôn giáo, khủng bố tôn giáo,... và những tác động của chúng đến chủ quyền quốc gia và sự toàn vẹn lãnh thổ cũng như phúc lợi và an ninh cá nhân. Các tác giả này nhấn mạnh, châu Á hiện nay nổi lên như một khu vực có nhiều vấn đề về an ninh tôn giáo và an ninh phi truyền thống đòi hỏi các nước phải quan tâm và phối hợp hành động.

V.R. Raghavan trong bài tham luận cùng chủ đề tại Hội thảo *India and ASEAN: Non-Traditional Security Threats*

(Ấn Độ và ASEAN: Những thách thức an ninh phi truyền thống) đã xếp an ninh tôn giáo vào một trong ba lĩnh vực của an ninh phi truyền thống gồm: an ninh kinh tế (Economic Security); an ninh môi trường (Environmental Security); an ninh sắc tộc và tôn giáo (Ethnicity and Religion Security).

Công trình nghiên cứu của Robb, John với chủ đề *Brave new war: The next stage of terrorism and the end of globalization* (Cuộc chiến tranh mới: giai đoạn tiếp theo của khủng bố và sự kết thúc của toàn cầu hóa) công bố năm 2007 đã nghiên cứu những vấn đề về chủ nghĩa khủng bố trên toàn cầu; tìm hiểu về các cuộc chiến tranh du kích, các hoạt động của bọn tội phạm xuyên quốc gia, những vấn đề an ninh quốc gia và an ninh quốc tế cùng một số vấn đề về dịch vụ bảo vệ mang tính cá nhân.

Nói chung, mỗi loại hình an ninh phi truyền thống xuất hiện và diễn biến ở từng quốc gia, khu vực sẽ là khác nhau về tính chất, mức độ. Các nghiên cứu của các học giả nước ngoài đã nêu được đặc trưng và tính chất của mỗi loại hình và những tác động của nó đến đời sống xã hội, con người và thể chế để có cơ sở trực tiếp cho việc tìm kiếm giải pháp can thiệp chính sách có hiệu quả. Tuy nhiên việc nhận diện các loại hình an ninh phi truyền thống khác nhau tùy theo quan niệm và cách tiếp cận của từng tác giả nên tính toàn diện, tổng quan về an ninh phi truyền thống trong các công trình nêu trên chưa thực sự thống nhất và đầy đủ.

Ở Việt Nam, vấn đề an ninh phi truyền thống cũng được bàn luận đến khoảng một thập niên trở lại đây.

Lê Văn Cương cho rằng, từ khi Chiến tranh lạnh kết thúc, đối đầu quân sự trên quy mô toàn cầu không còn nữa, nhưng nguy cơ đe dọa trực tiếp đến sự phát triển, ổn định chính trị, an ninh xã hội và an ninh con người xuất phát từ những nhân tố phi quân sự lại càng ngày càng gay gắt, đó là: chủ nghĩa dân tộc cực đoan, chủ nghĩa khủng bố tôn giáo, an ninh tài chính tiền tệ, năng lượng, an ninh khoa học - kỹ thuật, sự nóng lên của trái đất và mất cân bằng sinh thái, buôn lậu ma túy, dịch bệnh truyền nhiễm, tội phạm có tổ chức xuyên quốc gia, rửa tiền, tấn công mạng, di dân bất hợp pháp, bùng nổ dân số, cạn kiệt nguồn nước, cướp biển, kinh tế ngầm...[1].

Đỗ Minh Hợp phân chia các thách thức an ninh phi truyền thống thành 4 nhóm chính sau: (1) các mối đe dọa an ninh do thiên tai, môi trường, dịch bệnh, biến đổi khí hậu toàn cầu; (2) các mối đe dọa an ninh do xung đột xã hội (xung đột tôn giáo - dân tộc, bạo loạn, ly khai, bất ổn xã hội, phổ biến vũ khí hạt nhân, vũ khí giết người hàng loạt, khủng bố, bạo lực xã hội...); (3) các mối đe dọa an ninh do hoạt động của các loại tội phạm (tội phạm mạng, công nghệ cao, rửa tiền, buôn lậu, cướp biển, ma túy...); (4) các mối đe dọa an ninh do bất cập của cơ chế, chính sách quản lý vĩ mô (quản lý tài nguyên, quản lý năng lượng, quản lý dân số, đói nghèo, quản

1. Lê Văn Cương: “Tác động của nhân tố an ninh phi truyền thống với văn hóa và con người ở một số nước Đông Á”, Tạp chí Thông tin Khoa học xã hội, số 9/2008.

lý kinh tế, quản lý tài chính, quản lý tiền tệ, vi phạm dân chủ, nhân quyền, quản lý nhập cư, di dân,...)[1].

Phùng Hữu Phú, Nguyễn Văn Đặng, Nguyễn Viết Thông định nghĩa: An ninh phi truyền thống có thể hiểu là một loại hình an ninh xuyên quốc gia do những yếu tố phi chính trị và quân sự gây ra, có ảnh hưởng trực tiếp đến sự ổn định, phát triển và an ninh của mỗi nước, cả khu vực và toàn cầu. Nội dung của an ninh phi truyền thống là những vấn đề bức thiết đang nổi lên hiện nay như: cạn kiệt tài nguyên, bùng nổ dân số, môi trường sinh thái ô nhiễm, xung đột tôn giáo, dân tộc, nghèo đói, bệnh tật, tội phạm rửa tiền... An ninh phi truyền thống ngày càng có biểu hiện sâu đậm trong đời sống quốc tế và thành vấn đề toàn cầu, an ninh toàn cầu. Quá trình toàn cầu hóa càng phát triển thì theo đó, an ninh phi truyền thống càng lan rộng và đậm nét hơn[2].

Trước Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XI (năm 2011), Đảng Cộng sản Việt Nam chưa sử dụng khái niệm "an ninh phi truyền thống" trong văn kiện chính trị của mình, nhưng cũng đã chỉ ra những yếu tố mới (khác với truyền

---

1. Đỗ Minh Hợp: "Nhận thức và thực trạng về an ninh phi truyền thống ở vùng đồng bào dân tộc thiểu số nước ta", trong Kỷ yếu Hội thảo khoa học: *Cơ sở lý luận và thực tiễn nghiên cứu vấn đề an ninh phi truyền thống vùng dân tộc thiểu số ở nước ta hiện nay* (đề tài: *An ninh phi truyền thống ở vùng dân tộc thiểu số ở nước ta hiện nay*, mã số đề tài CTDT/16-20), tr.65.

2. Phùng Hữu Phú, Nguyễn Văn Đặng, Nguyễn Viết Thông (chủ biên): *Tìm hiểu một số thuật ngữ trong Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XII của Đảng*, Nxb. Chính trị quốc gia Sự thật, Hà Nội, 2016, tr.15.

thống) thách thức an ninh của một quốc gia. Văn kiện Đại hội VIII (năm 1996) nêu: thế giới đứng trước nhiều vấn đề có tính toàn cầu (bảo vệ môi trường, hạn chế bùng nổ về dân số, phòng ngừa và đẩy lùi những bệnh tật hiểm nghèo...) không một quốc gia nào có thể tự giải quyết, mà phải có sự hợp tác đa phương[1]. Đại hội IX (năm 2001) bổ sung thêm vấn đề chống tội phạm quốc tế. Đại hội X (năm 2006) bổ sung thêm vấn đề về khoảng cách chênh lệch giữa các nhóm nước giàu và nước nghèo ngày càng lớn, sự gia tăng của các luồng di cư, khan hiếm nguồn năng lượng, cạn kiệt tài nguyên thiên nhiên, môi trường tự nhiên bị hủy hoại, khí hậu diễn biến ngày càng xấu kèm theo thiên tai khủng khiếp, dịch bệnh lớn, tội phạm xuyên quốc gia...[2]. Đại hội XI (năm 2011) chính thức sử dụng khái niệm "an ninh phi truyền thống" với các vấn đề như: chống khủng bố, bảo vệ môi trường và ứng phó với biến đổi khí hậu, hạn chế bùng nổ dân số, phòng ngừa và hạn chế dịch bệnh hiểm nghèo[3]. Đại hội XII (năm 2016) đặt an ninh truyền thống trong sự so sánh với an ninh phi truyền thống và sự chuyển hóa giữa hai loại hình an ninh này, từ đó chỉ ra các vấn đề mới thách thức an ninh của một quốc gia, đó là: tài chính, năng lượng, nguồn nước, lương thực, biến đổi khí hậu,

1. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ VIII*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1996, tr.77.

2. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ X*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2006, tr.74.

3. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XI,* Nxb. Chính trị quốc gia - Sự thật, Hà Nội, 2011, tr.69.

thiên tai, dịch bệnh, an ninh mạng, xung đột sắc tộc tôn giáo, khủng bố. Và lưu ý các hình thái chiến tranh kiểu mới[1]. Tới Đại hội XIII, Đảng đã xác định: Vấn đề an ninh quốc gia cần được hiểu một cách toàn diện hơn, rộng hơn, sâu hơn, không chỉ có các vấn đề an ninh chính trị, quân sự truyền thống mà còn bao quát cả những vấn đề an ninh phi truyền thống như: an ninh mạng; khủng bố, tội phạm có tổ chức, tội phạm xuyên quốc gia; an ninh tài chính - tiền tệ; an ninh năng lượng; an ninh lương thực; an ninh môi trường, dịch bệnh; thậm chí cũng cần phải bàn đến "an ninh chính quyền", "an ninh chế độ"... Lần đầu tiên, Đảng ta xác định chú trọng an ninh, an toàn là một trong những yếu tố hàng đầu trong cuộc sống của người dân[2], an ninh con người, bảo vệ an ninh con người trở thành các mục tiêu, định hướng phát triển đất nước từ năm 2021 đến 2025, 2030 và tầm nhìn đến năm 2045.

Tập hợp các quan điểm xác định cụ thể nêu trên, chúng tôi rút ra đặc điểm của an ninh phi truyền thống đó là: (1) khó lường hơn, tác động lan rộng, nhanh hơn; (2) có thể gây ra thiệt hại kinh tế to lớn cho một khu vực hoặc toàn thế giới; (3) các mối đe dọa có nguồn gốc, tầm mức ảnh hưởng xuyên quốc gia; (4) không xuất phát từ sự cạnh tranh giữa các quốc gia hoặc thay đổi trong cán cân quyền lực; (5) thường gây

---

1. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XII*, Nxb. Chính trị quốc gia Sự thật, Hà Nội, 2016, tr.71-72.

2. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII*, Nxb. Chính trị quốc gia Sự thật, Hà Nội, 2021, t.1, tr.156, 202.

ra sự bất ổn về xã hội và chính trị và do đó trở thành mối đe dọa đối với an ninh quốc gia; (6) các mối đe dọa mới của an ninh phi truyền thống thường khó đảo ngược hoặc sửa chữa; (7) các giải pháp ở quy mô một quốc gia thường không đầy đủ và khó giải quyết được nên đòi hỏi sự hợp tác khu vực và đa phương.

Nói chung, thuật ngữ an ninh phi truyền thống ngày càng được sử dụng rộng rãi trong các nghiên cứu và thực hành chính trị. Tuy nhiên, khái niệm này vẫn còn thiếu một định nghĩa thống nhất, và là một khái niệm bất định, không ngừng mở rộng nội hàm và chồng lấn.

Mặc dù vậy, các định nghĩa nêu trên đều ngụ ý rằng, những mối đe dọa phi truyền thống (biến đổi khí hậu, dịch bệnh, tội phạm, khủng bố, di cư xuyên biên giới, nguồn năng lượng, công nghệ thông tin,...) đáng sợ hơn nhiều so với các mối đe dọa truyền thống (sức mạnh quân sự) vì chúng đòi hỏi lãnh đạo các quốc gia không chỉ hướng ra bên ngoài để tăng cường hợp tác quốc tế, mà còn phải hướng tầm nhìn vào cả bên trong để thực hiện cải cách kinh tế - xã hội và chính trị nội bộ. Các biện pháp như răn đe quân sự, điều động ngoại giao và sắp xếp chính trị ngắn hạn xem ra bất lực trong việc giải quyết các vấn đề an ninh phi truyền thống và do đó sẽ yêu cầu các biện pháp phi quân sự, các phản ứng chính trị nhanh nhạy, sắc bén, các cải cách kinh tế và xã hội toàn diện để giải quyết chúng.

Để có cái nhìn bao quát, tổng thể, chúng tôi tạm so sánh an ninh truyền thống và an ninh phi truyền thống qua bảng dưới đây:

	An ninh truyền thống	**An ninh phi truyền thống**
Các mối đe dọa	Liên quan đến nhà nước, toàn vẹn lãnh thổ, chủ quyền quốc gia.	Liên quan đến cá nhân, nhóm người, đến các tổ chức phi chính phủ, các tập đoàn kinh tế.
Trọng tâm	- Quân sự - Nhà nước - Quốc gia	- Phi quân sự - Con người, một nhóm xã hội, một tổ chức. - Kinh tế, chính trị, văn hóa, xã hội.
Các loại hình	Xâm lược biên giới, bạo động lật đổ,...	Tài chính, năng lượng, nguồn nước, lương thực, biến đổi khí hậu, thiên tai, dịch bệnh, an ninh mạng, bùng nổ dân số, di cư bất hợp pháp, xung đột sắc tộc, tôn giáo, khủng bố, tội phạm,...
Đặc điểm	- Quân sự; diễn ra trong phạm vi quốc gia. - Đe dọa đến vấn đề thống nhất, chủ quyền, độc lập dân tộc.	- Phi quân sự; xuyên quốc gia; truyền đi nhanh chóng. - Khó lường hơn, tác động lan rộng, sinh sôi nảy nở nhanh hơn. - Thường gây ra sự bất ổn về xã hội và chính trị và do đó trở thành mối đe dọa đối với an ninh quốc gia.
Các biện pháp chủ yếu để giải quyết	Răn đe quân sự, điều động ngoại giao và sắp xếp chính trị	- Biện pháp phi quân sự, các phản ứng chính trị nhanh nhạy, sắc bén, các cải cách kinh tế và xã hội toàn diện, triệt để. - Đòi hỏi lãnh đạo các quốc gia không chỉ hướng tầm nhìn ra bên ngoài để tăng cường hợp tác quốc tế, mà còn phải hướng vào cả bên trong để thực hiện cải cách kinh tế - xã hội và chính trị nội bộ.

Nói tóm lại, khái niệm an ninh truyền thống và an ninh phi truyền thống phụ thuộc lẫn nhau, bổ sung cho nhau, chuyển hóa lẫn nhau và không đối kháng, xét cho cùng, cả hai khái niệm đó đều nhằm xác định các mối đe dọa đến an ninh (đối với quốc gia, con người, tổ chức) một cách toàn diện.

3. An ninh tôn giáo

Quan điểm của ASEAN về an ninh tôn giáo (trong *Tuyên bố chung ASEAN - Trung Quốc về hợp tác trên lĩnh vực an ninh phi truyền thống*) được thông qua tại Hội nghị thượng đỉnh ASEAN - Trung Quốc lần thứ VI tại Campuchia ngày 01/11/2002, đã xem an ninh tôn giáo thuộc phạm trù an ninh phi truyền thống.

Nhiều học giả quốc tế cũng có quan điểm tương tự ASEAN, có lẽ, họ đều cho rằng, tôn giáo thuộc phạm trù tinh thần, tư tưởng nên đặt trong an ninh phi truyền thống. Chia Siow Yue trong bài viết *APEC: Challenges and opportunities* (APEC: Thách thức và cơ hội) năm 1994 đã xem khu vực châu Á - Thái Bình Dương là một khu vực năng động, đang trỗi dậy từ sau Chiến tranh lạnh với rất nhiều cơ hội. Song, cơ hội đi liền với thách thức, trước hết là an ninh tôn giáo, thách thức này có nguy cơ làm cho tốc độ tăng trưởng kinh tế của khu vực bị chậm lại. J.D. Kenneth Boutin trong bài viết "Non-traditional Security Issues in Southeast Asia" (Những vấn đề an ninh phi truyền thống ở Đông Nam Á) đã tập trung phân tích các yếu tố mới nảy sinh ở Đông Nam Á như xung đột tôn giáo, xung đột này có ảnh hưởng nghiêm trọng đến an ninh con người nói riêng và an ninh quốc gia

nói chung. Mặc dù, tác giả chủ yếu nhìn nhận an ninh tôn giáo từ bình diện khủng bố có yếu tố bạo lực nhưng vẫn coi đó là một dạng an ninh phi truyền thống vì nó tác động trực tiếp đến cá nhân con người.

Song, cũng có nhiều học giả quốc tế lại có quan điểm khác. Họ nhìn nhận an ninh tôn giáo thuộc phạm trù của an ninh truyền thống vì nó gắn với yếu tố bạo lực vũ trang, gắn với yếu tố nhà nước. John Wolffe và Gavin Moorhead (Mỹ) lập luận rằng, hiện nay, trên toàn thế giới dường như bị kích động bởi chủ nghĩa cực đoan tôn giáo, như vậy, quan điểm "nhân - quả" của tôn giáo đã bị vô hiệu hóa, thậm chí nó không ngăn chặn những ý tưởng nguy hiểm dẫn tới hành động bạo lực. Theo các ông, tôn giáo đóng một vai trò kép khá mâu thuẫn: nó vừa đe dọa hoặc thúc đẩy an ninh (trong những tình huống nhất định nó có thể là một mối đe dọa, trong những tình huống khác nó lại khuyến khích an ninh). J. Wolffe và G. Moorhead khuyến nghị các nhà hoạch định chính sách, các nhà nghiên cứu đào sâu để hiểu tôn giáo một cách đúng đắn và nhận thức rõ phần đóng góp của nó trong các bối cảnh lịch sử khác nhau trước khi kết luận về nó liên quan đến bạo lực. Hơn thế, các chính phủ nên sử dụng chính các nhà lãnh đạo tôn giáo rộng rãi hơn để chống lại các cuộc xung đột nội bộ, an ninh và khủng bố, và cần tiếp cận các nhóm yếu thế trong xã hội.

Một số học giả phương Tây cho rằng, có một giả thuyết rộng rãi thường cho rằng, nguyên nhân của xung đột tôn giáo là do các nhóm tôn giáo khác biệt nhau sống cạnh nhau, thì luôn có xung đột đe dọa xã hội rộng lớn hơn. J. Wolffe lại có

quan điểm khác, sự liên kết giữa các tôn giáo thường bị phá vỡ do các yếu tố bên ngoài, chẳng hạn như sự thay đổi kinh tế - xã hội nhanh chóng, các nỗ lực áp đặt chủ nghĩa thế tục, hoặc ảnh hưởng của chủ nghĩa dân tộc. Tuy nhiên, J. Wolffe cũng thừa nhận rằng tôn giáo đôi khi có thể gây ra hoặc hợp pháp hóa xung đột và đe dọa an ninh.

Robert Gleave (Đại học Exeter - Anh) cho rằng, xã hội không thể hiểu đúng và do đó không thể tự bảo vệ mình khỏi chủ nghĩa Jihad Islam giáo (chủ nghĩa thánh chiến Islam giáo) hiện nay nếu không hiểu những cuộc tranh luận thần học từ những năm 1970 và 1980 trong một số nhánh Islam giáo. Các vấn đề nảy sinh khi tôn giáo hoạt động song song với các yếu tố khác, đặc biệt là các vấn đề chính trị. Theo R. Gleave, các chính phủ và lực lượng an ninh cần phải nhìn sâu hơn về vấn đề xung đột, thường có nhiều nguyên nhân, hơn là chỉ trích tôn giáo.

David R. Smock (Mỹ) trong cuốn sách do ông làm chủ biên *Religious Contributions to Peacemaking: When Religion Brings Peace, Not War* (Tôn giáo góp phần xây dựng hòa bình: Khi tôn giáo mang lại hòa bình, không phải chiến tranh, xuất bản năm 2006) cũng đã nhìn nhận an ninh tôn giáo theo chiều cạnh của an ninh truyền thống, chủ yếu là vấn đề bạo lực và xung đột vũ trang. Theo ông, hiện tại, tôn giáo trong bối cảnh của các vấn đề quốc tế đang là nỗi ám ảnh của nhiều chính phủ, xem nó là bóng ma của các cuộc xung đột. Thế giới sau sự kiện khủng bố ngày 11/9/2001 ở Mỹ đã trầm trọng hơn sự nguy hiểm của chủ nghĩa cực đoan tôn giáo và xung đột giữa các cộng đồng tôn giáo, đặc biệt là giữa

ba đức tin: Islam giáo, Ki-tô giáo và Do Thái giáo. Mối đe dọa của chủ nghĩa cực đoan tôn giáo là có thật và được ghi chép đầy đủ. Mối liên hệ giữa tôn giáo và xung đột đang trong quá trình được khám phá kỹ lưỡng, tuy nhiên đa phần là đã cường điệu hóa vấn đề an ninh tôn giáo. Nhiều khía cạnh và tác động tích cực khác của tôn giáo có xu hướng bị hạ thấp hoặc thậm chí hoàn toàn bị lãng quên. Sự đóng góp mà tôn giáo có thể thực hiện được là hòa giải tôn giáo (mặt trái của xung đột tôn giáo), có thể được chứng minh bằng các sự kiện: Hội đồng Giáo hội thế giới và Hội nghị Giáo hội tất cả các nước châu Phi đã hòa giải thành công cuộc xung đột ở Xuđăng năm 1972. Ở Nam Phi, nhiều nhà thờ đã tiên phong trong cuộc đấu tranh chống chủ nghĩa Apartheid. Trường hợp đáng chú ý được nhắc đến nhiều nhất là sự hòa giải thành công của Cộng đồng Sant'Egidio đã chấm dứt cuộc nội chiến ở Môdămbích năm 1992. Theo D.R. Smock, chìa khóa thành công trong đối thoại liên tôn giáo như một cơ chế để giải quyết xung đột bạo lực là: hòa bình tôn giáo sẽ không có được khi không có sự hòa bình giữa các dân tộc.

Chỉ số khủng bố toàn cầu (GTI) năm 2017 cho thấy, yếu tố chính của các cuộc xung đột hiện nay là tôn giáo và khác biệt tôn giáo. GTI năm 2017 thống kê được các hành vi khủng bố đã diễn ra ở 67/167 quốc gia trên thế giới, 51% trong số đó là trên nền tảng tôn giáo.

Ápganixtan, Nigiêria, Xyri và Pakixtan nằm trong số các quốc gia Islam giáo (đang báo động đỏ) và chịu ảnh hưởng của chủ nghĩa khủng bố Islam giáo nhiều nhất. Báo cáo GTI năm 2017 cũng cho thấy, các nhóm lợi ích chống Islam giáo

kết luận rằng, xung đột giữa phương Tây và thế giới Islam giáo đã nổi lên do việc tuyên truyền Islam giáo như một tôn giáo bạo lực và quân phiệt. Việc tuyên truyền đó đã kích hoạt tội ác và phát triển các nhóm thù địch. Những tội ác này làm tăng tính ly khai và bạo lực trong xã hội. Sau tất cả các biện pháp có thể thực hiện để ngăn chặn xu hướng này, các nước cũng cần điều chỉnh các nguyên tắc dân chủ, cải thiện luật pháp về tự do tín ngưỡng, tôn giáo trong cả hành vi và suy nghĩ. Báo cáo cũng đã nêu ví dụ về hai quốc gia đa văn hóa, đa sắc tộc, đa tôn giáo là Adécbaidan và Canađa, nơi mà các văn bản pháp lý bảo đảm các quyền của các dân tộc thiểu số trong nước, là những quốc gia mà tự do tín ngưỡng, tôn giáo trong hành vi và tư tưởng đều được trao một cách tuyệt đối cho những tín đồ, những người vô thần, những người hoài nghi và cả những người không liên kết với xã hội để thiết lập sự đối thoại liên văn hóa và liên tôn giáo. Điều 47 về "Tự do tư tưởng và tự do ngôn luận" của Hiến pháp nước Cộng hòa Adécbaidan ghi rằng "Tuyên truyền kích động sự bất hòa chủng tộc, dân tộc, tôn giáo và xã hội đều bị cấm". Điều 718.2 của Bộ luật Hình sự Canađa ghi rằng "bằng chứng của hành vi phạm tội là sự thiên vị, định kiến hoặc thù hận dựa trên chủng tộc, nguồn gốc quốc gia hoặc sắc tộc, ngôn ngữ, màu da, giới tính, tuổi tác, khuyết tật về tinh thần hoặc thể chất, khuynh hướng tình dục hoặc nhận dạng giới tính hoặc biểu hiện hay bất kỳ yếu tố tương tự nào khác". Báo cáo GTI (2017) kết luận rằng, tôn trọng tự do cơ bản và các quyền khác của con người cũng là để bảo vệ sự đa nguyên văn hóa, đa nguyên tôn giáo trong xã hội.

Báo cáo của Kateantiquity (Anh) đăng trong Tạp chí *Uncategorized* với tựa đề “Rethinking about the relationship between religion and violence” (Suy nghĩ lại về mối quan hệ giữa tôn giáo và bạo lực) cho rằng, việc thiếu hiểu biết về tôn giáo cùng những hoạt động của nó đã khiến cho các nhà hoạch định chính sách không bắt nắm được vai trò của các nhóm tôn giáo trong an ninh quốc gia (đặc biệt ở Anh). Các học giả nghiên cứu tôn giáo từ nhiều cách tiếp cận đã đóng góp vào Báo cáo và cung cấp những cái nhìn về công tác hòa giải mạnh mẽ được thực hiện bởi chính các nhà lãnh đạo tôn giáo trên khắp Vương quốc Anh.

Nhiều công trình nghiên cứu chuyên biệt về tôn giáo dưới cách tiếp cận xem việc bảo đảm quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo và đấu tranh lợi dụng vấn đề tự do tín ngưỡng, tôn giáo là nhân tố cơ bản để bảo đảm an ninh tôn giáo. Chẳng hạn, chủ nghĩa Mác - Lênin đặt vấn đề về “chủ nghĩa thế tục” hay nguyên tắc phân ly giữa nhà nước và giáo hội (chính trị và thần quyền) theo nghĩa, nhà nước không can dự vào tôn giáo và trung lập trong vấn đề tôn giáo, tuyên bố mọi người đều bình đẳng về pháp lý theo hoặc không theo tôn giáo, không phân biệt đối xử giữa các tôn giáo và giữa công dân có tôn giáo và không tôn giáo. Cho đến nay, việc xây dựng nhà nước thế tục đã qua hai thế kỷ và là thành quả trực tiếp chính là cuộc cách mạng tư sản Âu - Mỹ. Tiếp nối theo quan điểm của chủ nghĩa Mác - Lênin, các học giả Âu - Mỹ cũng quan tâm nhiều đến chủ đề nhà nước thế tục, điển hình như J. Bauberot (Pháp) với cuốn *Laicités sans frontieres* (Tạm dịch: *Chủ nghĩa thế tục không biên giới*)

xuất bản năm 2011; Emile Poulat (Pháp) với cuốn *Notre laicité publique* (Tạm dịch: *Chủ nghĩa thế tục công chúng của chúng ta*) xuất bản năm 2003. Các ông đã đưa ra 4 mô hình về nhà nước thế tục: tôn giáo dân sự; tôn giáo chủ lưu; đa nguyên tôn giáo; nhà nước thể chế trung lập. Ở đây, chúng ta thấy xuất hiện thuật ngữ "*tôn giáo dân sự/tôn giáo công dân*" (civil religion), thật ra, thuật ngữ "*tôn giáo công dân*" hay *"tôn giáo dân sự"* được sử dụng lần đầu tiên bởi J.J. Rousseau trong tác phẩm *Contrat social* (Khế ước xã hội) viết năm 1762, khi J.J. Rousseau giải thích, đối với Nhà nước, việc cần thiết là mỗi công dân cần có tôn giáo để họ yêu mến hơn mọi nghĩa vụ công dân của mình. Sau này, nhà xã hội học Mỹ Robert Bellah đã đề nghị giải thích mối quan hệ giữa tôn giáo và chính trị của nước Mỹ qua việc công nhận chính thức một tôn giáo bằng khái niệm "tôn giáo công dân" trước thực trạng là ở Mỹ có hơn 2.000 tôn giáo và giáo phái, trong đó có 87 tôn giáo, giáo phái có trên 60.000 tín đồ. Vì vậy Mỹ được xem là một trường hợp tiêu biểu của mô hình *nhà nước thế tục tôn giáo dân sự* với nguyên tắc "bức tường phân ly" (*wall of separation*) mà Tổng thống Thomas Jefferson đưa ra đầu thế kỷ XIX.

Nói tóm lại, an ninh được hiểu là khả năng giữ vững được sự an toàn trước tất cả các mối đe dọa. Do vậy, an ninh tôn giáo là khả năng giữ vững được sự ổn định của tôn giáo trước các mối đe dọa (mọi hoạt động tôn giáo không đe dọa đến cuộc sống của người dân, của xã hội, của thể chế chính trị và bao trùm hơn là của quốc gia, rộng hơn là quốc tế).

An ninh tôn giáo có được khi bản thân các tổ chức tôn giáo và nhà nước phải có khả năng phòng, chống lại các tác hại tiềm tàng làm ảnh hưởng đến an ninh tôn giáo.

Để phòng, chống lại các tác nhân đe dọa an ninh tôn giáo thì các tổ chức tôn giáo, nhà nước phải nhận diện đầy đủ các yếu tố đe dọa đến an ninh tôn giáo và chuẩn bị lực lượng, hệ thống các biện pháp toàn diện để bảo vệ an ninh tôn giáo. Các yếu tố thách thức an ninh tôn giáo có thể đến từ bên ngoài tôn giáo, cũng có thể là từ chính tôn giáo.

Đối tượng của an ninh tôn giáo không chỉ là tôn giáo và tổ chức của nó mà còn là các cá nhân, nhóm xã hội, nhà nước, quốc gia, quốc tế.

Theo cách hiểu của chúng tôi về an ninh tôn giáo như trên thì an ninh tôn giáo vừa là một loại hình an ninh truyền thống (vì có liên quan đến yếu tố chính trị, nhà nước, bạo động vũ trang) vừa là loại hình an ninh phi truyền thống (không có yếu tố quân sự, phi quan phương, phi nhà nước, liên quan đến cuộc sống của người dân, đến đời sống tinh thần, tư tưởng, văn hóa, xã hội).

Từ cách tiếp cận đó, khi đánh giá về tình hình an ninh tôn giáo ở Việt Nam hiện nay và các mối đe dọa đến an ninh tôn giáo, cuốn sách này không chỉ tiếp cận từ góc độ an ninh truyền thống (xung đột tôn giáo - nhà nước, xung đột tôn giáo - tôn giáo, ly khai tôn giáo, khủng bố tôn giáo,...) mà còn nhìn nhận từ cả góc độ an ninh phi truyền thống với nhiều vấn đề liên quan như: niềm tin (đa dạng đức tin, chuyển đổi đức tin, hiện tượng tôn giáo mới); thế tục hóa tôn giáo (hoạt động tôn giáo hướng đích xã hội), thực hành nghi lễ tôn giáo

(hành vi tôn giáo, cở sở thờ tự), cộng đồng đức tin (chức sắc, tín đồ, tổ chức giáo hội); chính trị hóa tôn giáo (tự quyết, ly khai, chủ nghĩa sắc tộc tôn giáo); "lỗ hổng" của chính sách, pháp luật về tôn giáo (đất đai, cơ sở thờ tự, kinh tế tôn giáo, truyền đạo có yếu tố nước ngoài,...) cùng với các mối tương tác khác giữa tôn giáo với kinh tế, chính trị, văn hóa, con người với an ninh tôn giáo, từ đó đưa ra những dự báo và tư vấn chính sách cho vấn đề an ninh tôn giáo của Việt Nam trong thời gian tới.

III. MỐI QUAN HỆ GIỮA AN NINH TÔN GIÁO VÀ AN NINH QUỐC GIA

Thuật ngữ an ninh quốc gia, thời kỳ đầu, được hiểu đơn giản là bảo vệ quốc gia chống lại sự tấn công của quân sự, của chiến tranh xâm lược biên giới lãnh thổ và các cuộc tấn công, biểu tình có vũ trang, khủng bố, xung đột vũ trang trong nước.

An ninh quốc gia hiện nay được hiểu rộng rãi hơn. An ninh quốc gia bao trùm lên các loại hình an ninh (an ninh truyền thống và phi truyền thống) bao gồm: an ninh từ chiến tranh xâm lược biên giới, an ninh từ khủng bố, tội phạm, an ninh kinh tế, an ninh chính trị, an ninh văn hóa, an ninh xã hội, an ninh tôn giáo, an ninh tinh thần, an ninh con người, an ninh năng lượng, an ninh môi trường, dịch bệnh, an ninh mạng,... Theo Luật An ninh quốc gia của Việt Nam (năm 2004), an ninh quốc gia được hiểu là sự ổn định, phát triển bền vững của chế độ xã hội chủ nghĩa và Nhà nước Cộng hòa xã hội chủ nghĩa Việt Nam,

sự bất khả xâm phạm về độc lập, chủ quyền, thống nhất toàn vẹn lãnh thổ Tổ quốc[1]. An ninh quốc gia còn là an ninh chính trị, an ninh kinh tế, an ninh tư tưởng, văn hóa, an ninh xã hội, an ninh con người, các vùng chiến lược, an ninh quân đội, an ninh biên giới, lãnh thổ. Trong đó, ba trụ cột quan trọng của an ninh quốc gia, đó là: *người dân, nền kinh tế, thể chế chính trị* liên quan đến an ninh con người, an ninh kinh tế và an ninh chính trị. Trong đó an ninh tôn giáo có thể tác động đến cả ba trụ cột an ninh trên.

Các hành động thách thức an ninh quốc gia có thể đến từ các quốc gia khác, từ các chủ thể phi quốc gia, các tập đoàn đa quốc gia, các tổ chức phi chính phủ, từ một người (cá nhân).

An ninh quốc gia được coi là trách nhiệm và nghĩa vụ của chính phủ. Các chính phủ có thể dựa vào một loạt các phương tiện, công cụ như ngoại giao, sức mạnh kinh tế và năng lực quân sự của mình để bảo vệ an ninh quốc gia. Chính phủ cũng có thể hành động để xây dựng các điều kiện an ninh trong khu vực và quốc tế bằng cách giảm thiểu các nguyên nhân xuyên quốc gia gây mất an ninh như biến đổi khí hậu, bất bình đẳng kinh tế, loại trừ chính trị và phổ biến hạt nhân...

An ninh tôn giáo là một thành tố của an ninh quốc gia. Tôn giáo có thể kiến tạo và thúc đẩy trật tự quốc gia bằng những sáng kiến, ý tưởng, thậm chí là bằng các phong trào

---

1. Xem *Luật An ninh quốc gia (2004),* Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2005, tr.8.

đấu tranh cho hòa bình[1]. Song, cũng chính tôn giáo lại là "chất xúc tác" kích hoạt "ngòi nổ" của các cuộc xung đột, chiến tranh, khủng bố, giết người hàng loạt. Mối liên hệ giữa tôn giáo và xung đột là một thực tế không thể phủ nhận trong nhiều trường hợp thậm chí có thể bị phóng đại đến mức người dân trở nên thù ghét, nghi kỵ tôn giáo, còn chính quyền thì thành kiến, cảnh giác với tôn giáo và quên hẳn khả năng dùng chính tôn giáo để giải quyết xung đột, giữ gìn an ninh quốc gia.

Mối quan hệ liên đới, tương tác giữa an ninh tôn giáo với một số hình thái của an ninh quốc gia như: an ninh chính trị, an ninh kinh tế, an ninh văn hóa đã được lịch sử và thực tiễn ghi nhận, lần lượt được phân tích trong nội dung tiếp theo.

1. An ninh tôn giáo với an ninh chính trị

Lịch sử nhân loại đã từng ghi lại những bất ổn của tôn giáo kéo theo những bất ổn của chính trị - xã hội. Điển hình

---

1. Hội đồng liên tôn thế giới và các nước châu Phi đã góp phần kiến tạo hòa bình cho cuộc nội chiến giữa hai miền Nam - Bắc của Xuđăng kéo dài 17 năm (từ năm 1955 đến 1972). Ở Nam Phi, nhiều nhà thờ đã tiên phong trong cuộc đấu tranh chống chủ nghĩa Apartheid và chính sách phân biệt chủng tộc giữa thiểu số người da trắng và phần đông dân số người da đen, đấu tranh chống chính sách cắt giảm các quyền, các hiệp hội và các phong trào của người da đen và các dân tộc thiểu số khác. Trường hợp đáng chú ý hơn được nhắc đến nhiều nhất là Cộng đồng Sant'Egidio (có trụ sở tại Rome) đã trợ giúp hòa giải thành công cuộc nội chiến ở Môdămbích vào năm 1992, thông điệp toàn cầu của cộng đồng giáo dân Sant'Egidio là *"Our mission: a global friendship"* (tình bạn cho toàn cầu là nhiệm vụ của chúng tôi). Nguồn: www.santegidio.org.

vào thế kỷ IV, Ki-tô giáo đã diễn ra cuộc đại ly giáo, xuất phát từ sự chia rẽ quyền lực chính trị giữa đế quốc Đông La Mã và Tây La Mã khiến Đông Giáo hội và Tây Giáo hội có nhiều bất đồng về giáo lý và quyền lực. Đến giữa thế kỷ XI, Tây Giáo hội và Đông Giáo hội chính thức "rút phép thông công" lẫn nhau, cuộc đại ly giáo Đông - Tây chính thức từ đây xem nhau là thù nghịch, bên nào cũng cương quyết quan điểm của mình đúng, còn bên kia là sai. Đại ly giáo Đông - Tây đã đưa đến sự hình thành Công giáo (Catholic) và Chính thống giáo (Orthodox) và để lại nhiều hệ lụy tai hại về cả lãnh thổ và nền kinh tế. Cuộc "Thập tự chinh" của Công giáo đã tấn công, cướp phá và cưỡng đoạt thủ phủ Constantinople của Chính Thống giáo, khiến nền kinh tế của họ điêu đứng và báo hiệu trước một sự diệt vong không xa.

Thế kỷ VI, Islam giáo (tại Việt Nam còn được gọi là Hồi giáo) xuất hiện, người sáng lập là ông Mohammad (570-632). Ông không chỉ là một ngôn sứ giảng dạy đạo lý mới mà còn là một nhà lãnh đạo quân sự. Lần lượt các vùng Trung Đông, Tiểu Á (trước đó là nơi xuất phát của Ki-tô giáo), Bắc Phi, phía Nam châu Âu và châu Á đã bị đặt dưới quyền cai trị của các nhà lãnh đạo Islam giáo (không những về mặt tôn giáo mà cả về mặt chính trị). Ki-tô giáo đã phải đương đầu với Islam giáo trên nhiều bình diện khác nhau: quân sự, đức tin (tư tưởng), truyền giáo, văn hóa và cả quyền lực chính trị. Suốt ba thế kỷ (XI - XIII), nhân loại chứng kiến các chiến dịch Thập tự chinh nhằm giải phóng thánh địa Giêrusalem,

bảo đảm sự tự do cho các tín hữu Ki-tô giáo đi hành hương hoặc các cuộc nổi dậy ở Tây Ban Nha (từ năm 1063 đến 1492) chống lại Islam giáo và Do Thái giáo (tất cả các tín đồ Islam giáo và Do Thái giáo bị trục xuất hoàn toàn khỏi bán đảo này).

Sau đó, các cuộc thánh chiến giữa Công giáo và Tin Lành kéo dài nhiều thập niên (trong các thế kỷ XVI-XVII) tại Thụy Điển, Pháp, Tây Ban Nha, La Mã... đã "cày nát" toàn bộ châu Âu, làm suy yếu chính các tôn giáo và các nền chính trị, kinh tế của các quốc gia này.

Nói chung, các cuộc thánh chiến nêu trên, nguyên nhân không chỉ do động lực thánh thiêng thúc đẩy, mà trong đó có cả những tham vọng chính trị, tham vọng kinh tế, đã tạo nên những bất ổn đối với an ninh tôn giáo, an ninh chính trị và an ninh của các quốc gia.

An ninh tôn giáo trong tương quan với an ninh chính trị còn thể hiện ở điểm, chính sách kỳ thị, phân biệt tôn giáo của một số quốc gia, chính phủ cũng có thể là nguyên nhân đưa đến sự bất ổn của đời sống tôn giáo và cả đời sống chính trị của quốc gia đó. Việc nỗ lực áp đặt chủ nghĩa thế tục của các chính phủ; xu hướng chính trị hóa đời sống xã hội và thế tục hóa Nhà nước (diễn ra từ châu Âu rồi lan sang các nước châu Á) bắt đầu được nổ ra tại chính nước Pháp, nơi được mệnh danh là "Trưởng nữ" của Giáo hội Công giáo; cuộc cách mạng tư sản Pháp năm 1789 và sự ra đời bản *Tuyên ngôn về quyền con người* (năm 1789) - bản Tuyên ngôn đã xóa bỏ nguyên tắc "một nước Pháp

Công giáo toàn tòng", bước đầu tạo ra mô hình nhà nước thế tục và đa nguyên tôn giáo[1]. Tuy vậy, sự đề cao chủ nghĩa thế tục phi tôn giáo một cách thái quá đã không định hình được bản sắc văn hóa tinh thần thoát khỏi tôn giáo của nhiều quốc gia. Bản thân chủ nghĩa thế tục không thể xóa bỏ sức mạnh của tôn giáo trong xã hội, mà chỉ góp phần đưa các hoạt động tôn giáo vào khuôn khổ của luật pháp. Thậm chí, chủ trương hạn chế tôn giáo của các nhà nước thế tục lại là nguyên nhân dẫn đến sự kìm nén tôn giáo và sự đối kháng giữa tôn giáo và chính trị, đe dọa an ninh tôn giáo, thách thức an ninh chính trị.

2. An ninh tôn giáo với an ninh kinh tế

Tình trạng nghèo đói về kinh tế là yếu tố để các đối tượng bất mãn, những người bị loại trừ, yếu thế sẵn sàng gia nhập đội ngũ những phần tử cực đoan tôn giáo chống đối lại nhà nước, chính quyền gây mất an ninh tôn giáo và an ninh quốc gia.Tăng trưởng kinh tế, xóa đói giảm nghèo là phương cách

---

1. Cách mạng năm 1789 đã tiến hành quốc hữu hóa toàn bộ tài sản của Giáo hội, nhiều sắc lệnh được ban hành quy định giám mục và linh mục là công chức của chính phủ do nhà nước trả lương, xóa bỏ Hội đồng giáo sĩ, tách khỏi Tòa thánh La Mã. Giáo hoàng Roma kịch liệt phản đối, ủng hộ liên quân các nước phương Tây chống lại cuộc cách mạng tư sản Pháp. Cách mạng tuyên bố hủy bỏ Công giáo, triệt hạ thánh đường, lấy chén thánh đúc thành kim khí, xóa bỏ lịch pháp tôn giáo, thay lịch pháp mới, lập tôn giáo thế tục thờ thần Lý trí, đổi nhà thờ Đức Bà Paris thành "Đền thờ Nữ thần Lý trí", "Nữ thần Tự do" hay việc thờ cúng Bản thế tối cao là đạo "Tự do, Bình đẳng, Bác ái".

để xóa bỏ những rào cản và thỏa mãn quyền tự do tôn giáo của người dân, đồng nghĩa với việc an ninh tôn giáo được bảo đảm. Tôn giáo còn có ảnh hưởng đến quy mô tài sản một cách gián tiếp thông qua việc tác động mạnh mẽ đến quá trình học vấn, hôn nhân, quyết định số con, quyết định phụ nữ nên đi làm hay ở nhà. Tôn giáo cũng có thể ảnh hưởng trực tiếp đến sự giàu có hay nghèo đói bằng cách tác động đến các quan hệ xã hội trong công việc kinh doanh, thừa kế... Điều đó có nghĩa, giữa tôn giáo với kinh tế là có mối liên hệ với nhau cần được khảo cứu.

An ninh tôn giáo còn bị thách thức bởi lợi ích kinh tế. Các cuộc khủng bố của chủ nghĩa jihād Islam giáo ở khu vực Trung Đông đã cho thấy, nguyên nhân không chỉ vì lý do khác biệt đức tin mà còn bởi lý do kinh tế. Trước Chiến tranh thế giới thứ nhất (1914-1918), Trung Đông thuộc về đế quốc Ottoman với một loạt các quốc gia như Thổ Nhĩ Kỳ, Xyri, Irắc, Côoét, Gioócđanni, Ixraen..., trong đó tất cả mọi sắc dân chung sống với nhau một cách hài hòa, được định danh là vùng "chính trị ao tù" mà các cường quốc Trung Đông không ngó tới. Ngày nay, vùng đất này luôn "nóng" bởi các chủ đề về an ninh tôn giáo. Đây là vùng có trữ lượng lớn nhất thế giới về dầu mỏ (vàng đen), do đó sự tranh chấp về lợi ích kinh tế giữa các quốc gia đã được che đậy bằng mâu thuẫn giữa ba tôn giáo độc thần là Do Thái giáo, Ki-tô giáo và Islam giáo. Nếu lợi ích kinh tế không được giải quyết hài hòa và ổn thỏa thì khu vực này sẽ vẫn luôn tồn tại các vấn đề bất ổn về an ninh tôn giáo.

3. An ninh tôn giáo với an ninh văn hóa

Năm 1993, Samuel P. Huntington trong tác phẩm *Sự va chạm của các nền văn minh* đã khẳng định rằng, nguồn gốc căn bản của các xung đột trong trật tự thế giới mới sẽ không còn là yếu tố ý thức hệ hay kinh tế. Sự phân chia lớn nhất giữa con người và chi phối các cuộc xung đột trong tương lai sẽ là yếu tố văn hóa. Các quốc gia vẫn sẽ là những nhân tố chủ chốt nhất trong quan hệ quốc tế, nhưng các cuộc xung đột chính trong đời sống chính trị toàn cầu sẽ xảy ra giữa các quốc gia hay nhóm các quốc gia đến từ các nền văn minh khác nhau. Sự va chạm của các nền văn minh sẽ chi phối nền chính trị toàn cầu trong tương lai. Những đường đứt gãy giữa các nền văn minh sẽ trở thành những chiến tuyến trong tương lai[1]. Cụm từ "thế giới mới" mà S.P. Huntington đề cập đầy ắp những sự kiện, đây là giai đoạn ngay sau cuộc Chiến tranh lạnh, vào lúc mà Liên bang Xôviết tan rã và nước Mỹ đã bắt đầu truyền bá các tư tưởng dân chủ và lý luận của mình về nhân quyền đến những phần còn lại của thế giới. Trước giai đoạn này, xung đột kéo dài bốn thập kỷ của cuộc Chiến tranh lạnh bao gồm cả sự đối đầu về ý thức hệ lẫn kinh tế giữa Mỹ và Liên Xô, khi mỗi nước đều muốn mình trở thành lãnh đạo của thế giới. Nhưng vào đầu thập niên 1990, Chiến tranh lạnh đã kết thúc đầy bất ngờ. Sự tan vỡ của Liên bang Xôviết, một

---

1. Đỗ Lan Hiền, Vũ Thị Mai Hiên (Tuyển chọn và hiệu đính): *Tôn giáo và An ninh*, Nxb. Đại học Quốc gia, Hà Nội, 2020, tr.106-109.

quốc gia đa sắc tộc[1], bị chìm trong những chia rẽ về mặt chủng tộc. Các nước cộng hòa tách ra từ Liên bang Xôviết đã được hình thành từ nhiều dân tộc, ngôn ngữ và văn hóa khác biệt nên không có gì đáng ngạc nhiên khi những xung đột dân tộc và tôn giáo xảy ra. Vào năm 1989, những phong trào dân tộc chủ nghĩa ở Đông Âu đã dẫn tới sự thay đổi chế độ ở Ba Lan và nhu cầu tự khẳng định bản sắc dân tộc lan rộng ở Tiệp Khắc và cả ở khối Xôviết. Trong bối cảnh đó, một vài nước cộng hòa Xôviết đã bắt đầu phân chia theo sắc tộc, dẫn tới phong trào ly khai ở khắp liên bang, cụ thể là ở Ucraina, Bêlarút và ba nước vùng Bantích, trong khi Liên bang Nam Tư bị cuốn vào cuộc nội chiến với sự tham gia của những người Islam giáo Bôxnia, Chính thống giáo Xécbia và người Công giáo Crôatia. Chủ nghĩa dân tộc tôn giáo và sự tự rối loạn đã gây ra quá nhiều vấn đề cho cả hai nước Liên Xô và Nam Tư; và họ sớm đi đến tan rã. Đến tháng 12 năm 1991, Liên bang Xôviết đã chấm dứt sự tồn tại, và một tháng sau, tháng 01 năm 1992, Liên bang Cộng hòa xã hội chủ nghĩa Nam Tư cũng không còn tồn tại.

Sự tan vỡ gần như đồng thời của hai quốc gia Liên Xô và Nam Tư rất gần với thời điểm mà S.P. Huntington xuất bản cuốn sách về sự va chạm của các nền văn minh. Theo S.P. Huntington, sự sụp đổ của cả hai quốc gia đa dân tộc,

1. Liên Xô là một quốc gia đa chủng tộc, đa tôn giáo, bao gồm tới 15 nước cộng hòa khác nhau.

đa tôn giáo phản ánh ba vấn đề: (1) thế giới sau thời kỳ Chiến tranh lạnh là một môi trường mới không còn tồn tại vấn đề về ý thức hệ giống như bốn thập kỷ trước đó; (2) nhiều quốc gia trên thế giới chịu áp lực về những mâu thuẫn giữa các tộc người, chủ nghĩa dân tộc, các nhu cầu về văn hóa, tôn giáo về quyền tự chủ hoặc độc lập lớn hơn; (3) các cuộc xung đột trên thế giới trong tương lai sẽ bị phân chia theo giới tuyến "văn hóa", đặc biệt là các lằn ranh giữa các nền văn minh (mà S.P. Huntington cho rằng những lằn ranh đó là những "chiến tuyến của tương lai". Từ đó, ông đã xác định "tám nền văn minh chủ yếu" gắn với các tôn giáo: (1) Văn minh Trung Hoa gắn với Nho giáo (Trung Quốc và các cộng đồng người Hoa ở khu vực Đông Nam Á, cộng thêm các nền văn hóa chịu ảnh hưởng lâu đời của Trung Quốc là Việt Nam và Triều Tiên); (2) Văn minh Nhật Bản gắn với Thần Đạo (văn hóa Nhật Bản có sự khác biệt riêng rất rõ ràng với phần còn lại của châu Á); (3) Văn minh Ấn Độ gắn với đạo Hindu; (4) Văn minh Islam giáo (nguồn gốc từ bán đảo Arập, sau đó lan toả khắp vùng Bắc Phi, bán đảo Iberia và khu vực Trung Á, với sự phân chia thành các tiểu khu vực: bán đảo Arập, Thổ Nhĩ Kỳ, Ba Tư và Mã Lai[1]); (5) Văn minh Chính thống giáo (trung tâm nằm ở Nga và tách biệt khỏi "phương Tây Công giáo", được coi là một trong những nền tảng của văn hóa phương Tây đương đại); (6) Văn minh phương Tây gắn với Ki-tô giáo (chủ yếu ở Tây Âu và Bắc Mỹ);

1. Malaixia *(BT).*

(7) Văn minh Mỹ Latinh (gồm các quốc gia khu vực Trung và Nam Mỹ, với lịch sử của một nền văn hóa tôn giáo tập đoàn và độc tài. Đa số các nước trong khu vực theo Công giáo, cùng với đó là thiểu số Tin Lành đang phát triển ở nhiều nước trong khu vực); (8) Có thể là văn minh châu Phi (châu Phi cận Xahara có thể thiếu một tư tưởng phát triển mang tính "bản sắc châu Phi", nhưng S.P. Huntington tin rằng khu vực này cũng đang trỗi dậy. Các quốc gia chủ chốt, có thể là Nigiêria hoặc Nam Phi, những nước có sức mạnh và tầm ảnh hưởng lớn nhất trong khu vực sẽ dẫn dắt khu vực này đi tới thành công).

Tuy vậy, Huntington không phải là học giả đầu tiên phân chia các nền văn minh theo tôn giáo và trong quan hệ quốc tế hiện đại các nền văn minh đó sẽ "va chạm" với nhau vì khác biệt và xung đột văn hóa tôn giáo. Ba thập niên trước đó, năm 1957, nhà sử học người Anh, Bernard Lewis đã cho rằng đã có một "sự va chạm của các nền văn minh" trong bài phát biểu tại Đại học Johns Hopkins. B. Lewis đã nêu lại quan điểm này ba thập niên sau đó trong bài viết "The Roots of Muslim Rage" (Nguồn gốc cơn giận giữ của người Islam giáo) xuất bản trên tạp chí *The Atlantic* (năm 1990), B. Lewis lập luận rằng, các nước Arập với số đông là người Islam giáo và các nước phương Tây có hệ giá trị khác biệt nhau, điều này sẽ dẫn họ đến những xung đột, va chạm. Vào những năm cuối thập niên 1950, bài phát biểu của B. Lewis về sự va chạm, xung đột giữa người Islam giáo và phương Tây không tạo ra nhiều sự chú ý vì khi đó

chính sách đối ngoại chủ yếu của phương Tây là đối phó với sự phát triển của Liên Xô. Hơn nữa, phần lớn các nước Islam giáo lúc đó đều đang chịu sự kiểm soát của chế độ thuộc địa hay chế độ nửa thuộc địa của phương Tây, nên sự cảnh báo về các va chạm của các nền văn minh (vì lý do tôn giáo) không được chú ý. Vào những năm 1990, khi Liên Xô tan rã và Nam Tư bắt đầu sụp đổ, luận điểm của B. Lewis đã được chú ý tới nhiều hơn, tập trung vào bối cảnh hậu Chiến tranh lạnh ngay sau đó trong cuộc xung đột của các nền văn minh, và giả thiết nghiên cứu được đặt ra: "phe" nào trong hai "phe" sẽ thắng thế về mặt tư tưởng, văn hóa? Nhìn chung, quan điểm cho rằng mối liên kết giữa các quốc gia dựa trên nền tảng văn hóa giống nhau hoặc tương đồng sẽ ngày càng gắn bó, hỗ trợ nhau phát triển, tạo nên một trật tự thế giới mới cũng không hoàn toàn thắng thế. Những cố gắng của phương Tây nhằm áp đặt những chuẩn mực của họ sẽ nảy sinh và củng cố "chủ nghĩa dân tộc" để tự vệ, bảo vệ các giá trị của mình và chống lại "Tây phương hóa". Phản ứng này thường thể hiện dưới hai mô hình: (i) chọn con đường cách biệt, ngăn cản sự xâm nhập và chi phối của phương Tây (như Cộng hòa Dân chủ Nhân dân Triều Tiên, Mianma); (ii) tạo dựng sự "đối trọng" và "cân bằng" với phương Tây bằng cách phát triển sức mạnh kinh tế và quân sự, hợp tác với các nước phương Tây về kinh tế nhưng duy trì giá trị văn hóa và thể chế dân tộc bản địa, xác lập một vị trí độc lập với phương Tây hoặc thách thức đối với phương Tây (như Nhật Bản, Trung Quốc, Hàn Quốc, Ấn Độ).

S.P. Huntington còn nhấn mạnh đến mối liên kết giữa các quốc gia theo Islam giáo sẽ tạo nên một mảng khối đối lập và thách thức thế giới và đi đến kết luận: Tôn trọng sự khác biệt và đối thoại giữa các nền văn hóa (trong đó có tôn giáo) là sự bảo đảm tốt nhất cho an ninh thế giới. Không có an ninh tôn giáo sẽ không có an ninh thế giới.

Lập luận của S.P. Huntington còn cho rằng phương Tây sẽ không chỉ xung đột với các nước trong thế giới Islam giáo mà còn đối đầu với nền văn minh Trung Hoa và với Nhà nước Trung Quốc. Dựa trên quan điểm "kẻ thù của kẻ thù là bạn", ông đã dự báo rằng các nhà nước Islam giáo và Trung Quốc sẽ kết hợp với nhau để cạnh tranh và chống lại phương Tây. Những rắc rối sẽ tăng lên và thúc đẩy bằng những hệ thống giá trị khác nhau giữa phương Tây và hai nền văn minh này, đó là hệ thống dân chủ tự do, nhân quyền và chủ nghĩa cá nhân kiểu phương Tây, trong khi ở Trung Quốc và các nước Islam giáo không có điều đó. Nếu như phương Tây cho rằng, các giá trị phương Tây chủ yếu nằm ở nhân quyền và dân chủ, thì với thế giới Islam giáo, điều này khác biệt hoàn toàn. Islam giáo không quan tâm, thậm chí còn "thù địch" quá mức với chế độ tự do dân chủ và nhân quyền (của các cá nhân), thế giới Islam giáo thiếu các giá trị chính trị cốt lõi làm cơ sở cho sự ra đời chế độ dân chủ giống như của phương Tây bao gồm: sự phân ly giữa quyền lực tôn giáo và quyền lực thế tục, pháp quyền và đa nguyên xã hội, thể chế quốc hội của chính phủ, và các cơ chế bảo đảm cho quyền cá nhân và quyền tự do dân sự như một

"bước đệm" để bảo vệ quyền lợi cho người dân trước quyền lực của nhà nước. Văn hóa phương Tây, đặc biệt là văn hóa Mỹ, nhấn mạnh chủ nghĩa cá nhân hơn nên chỉ nói đến quyền của các cá nhân, còn các nền văn hóa khác đặt trọng tâm vào tính cộng đồng, gia đình và các nhân tố xã hội, nên thật vô ích khi phương Tây cố gắng truyền bá các giá trị của mình ra thế giới bởi điều đó như một sự áp đặt, sự không tôn trọng đa nguyên văn hóa, như một biểu hiện của chủ nghĩa đế quốc mới. Trong cuộc phỏng vấn vào năm 2006 (được thực hiện bởi Trung tâm nghiên cứu Pew (Research Center Pew), S.P. Huntington đã chỉ ra những hậu quả khủng khiếp của việc Mỹ cố gắng "xuất khẩu" chế độ dân chủ sang Irắc sau cuộc tấn công quân sự vào năm 2003, cho rằng đây là một nhiệm vụ bất khả thi vì sự khác biệt quá lớn về văn minh giữa phương Tây và phần đông người Islam giáo ở Irắc.

Một yếu tố then chốt khác trong xung đột giữa các nền văn minh vì lý do khác biệt tôn giáo và việc duy trì cứng nhắc, bảo thủ các hệ giá trị văn hóa mà S.P. Huntington và các học giả phương Tây mô tả là xung đột bạo lực nội bộ giữa các hệ phái trong cùng một tôn giáo cũng đáng lo ngại không kém gì giữa các tôn giáo với nhau. Hiện nay, thế giới Islam giáo đang bị phân rã theo các hệ phái, sự phân chia giữa dòng Sunni và Shia là một biểu hiện của cuộc xung khắc trong nội bộ Islam giáo (đang diễn ra ở nhiều nước như Ápganixtan, Baranh, Irắc, Libăng, Xyri và Pakixtan) tạo nên sự bất ổn về chính trị, xã hội và an ninh của chính phủ và

người dân ở các nước Islam giáo, chẳng hạn tổ chức Nhà nước Hồi giáo tự xưng (IS) và các tổ chức cực đoan người Sunni chống lại người Shia và nhóm Hezbollah cùng các nhóm Shia khác lại tấn công người Sunni ở Xyri và nhiều nơi khác. Thêm nữa, ở các nước Islam giáo chiếm đa số, nhà nước và tôn giáo gắn kết chặt chẽ, nhưng bản thân người dân ở các quốc gia này cũng không dễ dung thứ cho chính phủ của họ. Điều này xảy ra có phải do niềm tin tôn giáo hay không cho đến nay còn là câu hỏi bỏ ngỏ cần nhiều nghiên cứu chuyên sâu nữa.

Những năm gần đây thế giới cũng chứng kiến rất nhiều xung đột trong nội bộ các quốc gia, phần lớn là do quá trình "bản địa hóa". Ví dụ, việc nhiều chính phủ châu Âu đã thể hiện sự quan tâm quá mức tới hậu quả của cuộc nhập cư quy mô lớn của người Islam giáo sẽ dẫn đến làm suy yếu đáng kể đến các hệ giá trị chuẩn mực của văn hóa châu Âu (Hunggari, Ba Lan, Áo, Thụy Sĩ), thế tục (Pháp, Hà Lan), văn hóa (Áo, Thụy Sĩ), tạo ra cơ sở cho những nhà chính trị dân tuý khai thác nỗi sợ hãi của người dân để giành thắng lợi trong các cuộc tranh cử.

Một phần tư thế kỷ đã qua đi, điều gì đã đúng với tiên đoán của S.P. Huntington về các xung đột văn minh do yếu tố văn hóa tôn giáo khác nhau? Các điều tra đã cho kết quả trái ngược với luận điểm của S.P. Huntington, nhiều người Islam giáo đều tin vào sự tốt đẹp của nhân quyền và dân chủ, niềm tin tôn giáo của người Islam không hẳn sẽ mâu thuẫn với nền văn minh phương Tây. Người phương Tây có thể

ca ngợi các giá trị về chủ nghĩa tự do cá nhân, thì người Islam giáo sẽ đề cao giá trị của cộng đồng, gia đình và yếu tố xã hội. Sự khác biệt này không phải là vấn đề mấu chốt quan trọng dẫn đến xung đột. Hiện nay, phần lớn các nước phương Tây đã quan tâm nhiều hơn đến việc củng cố an ninh trong nước, họ sẽ hỗ trợ hoặc không quan tâm đến các chế độ phi dân chủ ở bên ngoài phương Tây như chính quyền quân sự hiện hành ở Ai Cập, Mianma... Nhiều nước phương Tây như Pháp, Đức, Hà Lan đều nhấn mạnh tính thế tục hoặc sự tự do, hoặc tìm cách nâng cao tính "ưu việt" văn hóa của mình, không quá phải tô đậm hay khẳng định bản sắc của một nền văn hóa tôn giáo. Năm 2018, thế giới cũng chứng kiến mối quan hệ gần gũi giữa ba nước Mỹ, Ixraen và Arập Xêút xuất phát từ lợi ích kinh tế, rõ ràng, dù xuất phát từ ba nền văn minh riêng biệt, hệ giá trị khác biệt nhưng sự liên kết ý thức hệ, liên kết kinh tế, sự phụ thuộc lẫn nhau giữa Mỹ, Arập Xêút và Ixraen vẫn rất mạnh mẽ. Điều này cho thấy quan điểm của S.P. Huntington chưa hoàn toàn thuyết phục: sự thân thiện hay ác cảm về mặt văn minh không định hình và kiến tạo quan hệ quốc tế đương đại, đặc biệt là khi các quốc gia chia sẻ những lợi ích kinh tế chung hoặc một kẻ thù chung. Các nền văn minh không phải là các thực thể độc lập, sự tương tác giữa các nền văn minh đã diễn ra trong lịch sử và các nền văn minh không có hệ giá trị riêng để được xem là ưu việt hơn các nền văn minh khác. Hơn nữa, ảnh hưởng của quá trình toàn cầu hóa thời kỳ hậu Chiến tranh lạnh cũng tạo ra nguy cơ lớn

đối với chủ quyền quốc gia và khả năng của chính phủ trong việc bảo vệ nền văn hóa, tôn giáo, kinh tế và chính trị của mình.

Nhìn chung, lý thuyết "sự va chạm của các nền văn minh" dù có những chiều hướng khác biệt về mặt học thuật thì trên thực tế đã gợi ý hai vấn đề chính: tôn giáo là một vấn đề của an ninh và đồng thời cũng là một vấn đề mang tính văn hóa và hệ giá trị.

Chương II

AN NINH TÔN GIÁO CỦA MỘT SỐ QUỐC GIA ĐÔNG Á[1] VÀ KINH NGHIỆM RÚT RA

Việc tiếp cận và nắm bắt tác động của các phương pháp, quan điểm, chính sách tôn giáo đối với an ninh tôn giáo của các nước trên phạm vi toàn cầu (không chỉ là các quốc gia châu Á) là cần thiết vì còn nhiều khoảng trống trong nghiên cứu và thành kiến bao trùm toàn cầu khi nói đến tôn giáo và chính sách tôn giáo của các nước. Trong số các học giả và giới chính trị châu Âu vẫn còn nhiều người thiếu nguồn tư liệu, thiếu sự hiểu biết về tình hình, diễn biến tôn giáo và kinh nghiệm của các chính phủ châu Á trong ứng xử, giải quyết các vấn đề tôn giáo và an ninh tôn giáo. Nhiều vấn đề trong quan hệ quốc tế liên quan đến tôn giáo cũng được nhìn nhận và giải quyết khác nhau (đặc biệt giữa khối các nước châu Á đi theo mô hình xã hội chủ nghĩa với các nước trong khu vực

---

1. Khái niệm "Đông Á" ở đây không mang hàm nghĩa địa lý trên thực tế, là khái niệm được nhiều độc giả phương Tây nhắc đến chỉ các nước phương Đông nói chung, bao gồm Đông Bắc Á, Trung Á, Đông Nam Á trong việc so sánh sự chi phối giữa quan hệ giá trị phương Đông - phương Tây về chính sách về tôn giáo.

và trên phạm vi toàn cầu). Do đó, nghiên cứu chính sách tôn giáo của các quốc gia châu Á tác động (trực tiếp hay gián tiếp) đến an ninh tôn giáo với cách tiếp cận so sánh để rút kinh nghiệm cho Việt Nam là mục đích của chương này.

Do khác biệt về lịch sử và ý thức hệ, khả năng tìm được điểm chung giữa các quốc gia châu Á với nhau và giữa các nước châu Á và châu Âu về chính sách tôn giáo là điều khó khăn, nhưng có thể đưa đến một hiểu biết chung như một giá trị phổ quát với bối cảnh lịch sử của từng quốc gia. Với cách tiếp cận nghiên cứu so sánh, chương này muốn cung cấp những hiểu biết mới về một "không gian chia sẻ" chung trên toàn cầu để các quốc gia ở cả "hai phía" của vạch phân chia ý thức hệ điều chỉnh bản sắc chính trị của mình để thích ứng với bên kia. Cùng với sự điều chỉnh này là việc nhận thức, trong một xã hội toàn cầu, việc định hình và chia sẻ trách nhiệm về sự thành bại trong chính sách tôn giáo liên quan đến an ninh tôn giáo và rộng hơn là an ninh quốc gia, an ninh toàn cầu là điều rất quan trọng.

Một số quốc gia thuộc khu vực Trung Á bao gồm 5 nước Udơbêkixtan, Tátgikixtan, Cưrơgưxtan, Cadắcxtan, Tuốcmênixtan và 4 nước thuộc khu vực Đông Nam Á (Thái Lan, Philíppin, Inđônêxia, Mianma) là những nước có nhiều nét tương đồng về địa - chính trị, văn hóa, tôn giáo với Việt Nam, cũng có thể có nhiều thách thức về an ninh tôn giáo. Việc nghiên cứu những nước này sẽ rút ra kinh nghiệm đối với an ninh tôn giáo ở Việt Nam, vì những lý do sau:

Thứ nhất, các nước Trung Á (đặc biệt ở thời kỳ hậu Xôviết, từ năm 1991 trở lại đây) tuy đã trải qua 30 năm kể từ khi trở

thành các quốc gia độc lập với một thể chế chính trị và nhà nước riêng biệt sau cuộc chính biến của Liên Xô (cũ) năm 1991, nhưng các chính sách liên quan đến tôn giáo của 5 quốc gia Trung Á vẫn chịu ảnh hưởng nhiều từ di sản dưới thời chính quyền Xôviết. Và hơn nữa, các quốc gia Trung Á cũng như Việt Nam, nơi tôn giáo và bản sắc dân tộc được xem là yếu tố quan trọng để tạo ra một nền tảng chung cho tinh thần yêu nước và ý thức quốc gia dân tộc, thì thách thức lớn đặt ra đối với các nhà lãnh đạo các nước này là quyết định xem nhóm tôn giáo nào có thể tạo nên nền tảng chung đó, nhóm tôn giáo nào có nguy cơ đe dọa đến an ninh quốc gia, an ninh tôn giáo.

Thứ hai, bốn nước điển hình trong khu vực Đông Nam Á gồm Inđônêxia, Philíppin, Thái Lan, Mianma là các quốc gia đại diện cho sự hiện diện của 3 tôn giáo lớn tiềm ẩn nguy cơ, thách thức an ninh tôn giáo, an ninh quốc gia, đó là: Islam giáo ở Inđônêxia, Công giáo ở Philíppin, Phật giáo ở Thái Lan và Mianma.

Thứ ba, các tổ chức khủng bố có màu sắc tôn giáo (đặc biệt đúng với Islam giáo) đang chuyển hướng địa bàn hoạt động mới sang các nước Đông Nam Á sau khi bị thất thủ và hao tổn lực lượng nghiêm trọng tại khu vực Trung Đông và Bắc Phi. Islam giáo với tư cách là một thực thể chính trị, một nhà nước có thể bị suy yếu và chấm dứt, nhưng thực lực và ảnh hưởng của Islam giáo vẫn đang hiện diện trong xã hội thông qua việc kinh doanh hiệu quả ngành công nghiệp ô tô, điện tử và dược phẩm chức năng. Với nguồn tài chính khổng lồ thu về mỗi năm, tổ chức Islam giáo đang cố

gắng gây dựng lại mạng lưới và nguy hiểm nhất là kế hoạch "chia nhỏ để tồn tại" - giống như một dạng vi rút đang lan rộng khắp thế giới. Đông Nam Á là địa bàn có đông số lượng tín đồ Islam giáo (sau Trung Đông và Bắc Phi) nên chiến lược của các tổ chức khủng bố tôn giáo là phân tán, tạo các "chân rết" ở khu vực Đông Nam Á, bắt đầu từ một số nước như Inđônêxia, Philíppin, Brunây, Xingapo, Thái Lan, Mianma... Do đó, Đông Nam Á sẽ là địa bàn có nguy cơ cao mất an ninh tôn giáo.

Thứ tư, nghiên cứu mới đây của Brian J. Grim[1] cho thấy, trật tự xã hội của các quốc gia càng xấu đi thì càng trở thành mảnh đất màu mỡ cho sự tồn tại của tôn giáo cực đoan. Chính phủ thất bại chính là thiên đường cho những kẻ cực đoan tôn giáo lợi dụng khoảng trống an ninh để hoành hành. Muốn cho quyền tự do tôn giáo của người dân được bảo đảm đầy đủ thì họ phải ở trong trạng thái ổn định về chính trị, minh chứng cho nhận định này, chúng ta có thể dễ dàng nhận thấy Thái Lan, Mianma là các quốc gia có thể nói Phật giáo nguyên thủy là quốc đạo (chiếm số đông dân số và được chính phủ hậu thuẫn), Phật giáo với tinh thần từ bi, khoan

1. Brian J. Grim là Chủ tịch Tổ chức kinh doanh và tự do tôn giáo. Trước đấy, ông là Giám đốc Dữ liệu xuyên quốc gia và nhà nghiên cứu cao cấp về tôn giáo và các vấn đề thế giới tại Trung tâm nghiên cứu Pew (Dự án Tôn giáo và Đời sống công cộng). Ông là một chuyên gia trong các vấn đề về các hạn chế của tôn giáo và sự thù địch tôn giáo toàn cầu, đồng tác giả của các cuốn sách *Price of Freedom Denied* (Giá của sự tự do bị từ chối) và *The World's Religions in Figures* (Những hình thái của tôn giáo thế giới).

dung nhưng hiện tại hai quốc gia này đang là điểm nóng thế giới về xung đột và bạo động.

Thứ năm, điều kiện kinh tế cũng liên quan đến an ninh tôn giáo. Theo nghiên cứu định lượng của các học giả người Mỹ là Pippa Norris và Ronald Inglehart về tình hình tôn giáo trên phạm vi toàn thế giới (World Values Survey/Tổ chức khảo sát giá trị toàn cầu)[1], ở các quốc gia đã phát triển, các quốc gia có thu nhập cao như Na Uy, Tây Ban Nha, Bắc Ailen, Đức, Hà Lan, Bỉ, Thụy Điển, Niu Dilân, Đan Mạch, Ôxtrâylia,... có sự suy giảm đáng kể về tầm quan trọng mà con người đặt lên tôn giáo[2]. Ngược lại, ở các quốc gia kém phát triển, đang phát triển hoặc có những bất ổn về đời sống kinh tế, chính trị như Nga, Bêlarút, Rumani hay Xécbia và một số nước Đông Nam Á, người được hỏi đã chọn mức độ cao khi đánh giá sự quan tâm và tầm quan trọng của Chúa Trời, Thượng Đế, Thánh thần đối với cuộc sống của họ.

Năm 2015[3], tổ chức Gallup International công bố những dữ liệu khảo sát mới nhất về niềm tin tôn giáo, lấy mẫu từ

---

1. Tham khảo website chính thức của tổ chức này tại: http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp.

2. Câu hỏi về "Chúa Trời quan trọng thế nào đối với cuộc đời của ông/bà?" được trả lời với mức độ đánh giá khá thấp.

3. Nghiên cứu định lượng, điều tra ở quy mô toàn cầu ở các cơ quan, tổ chức, dự án quốc tế như Trung tâm nghiên cứu PEW, Dự án khảo sát các giá trị toàn cầu (World Values Survey/WVS),... thường không được thực hiện hằng năm. Trong cuốn sách này, chúng tôi sử dụng các số liệu được điều tra ở những năm của thập niên 2010, cụ thể là số liệu của năm 2015.

63.898 người ở 65 quốc gia trên thế giới, cho kết quả như sau: 2/3 số người được hỏi vẫn nhìn nhận mình là có tôn giáo (chiếm 63%), trong đó các con số ở các khu vực khác nhau là 86% (châu Phi), 82% (Trung Đông), 71% (Đông Âu), 66% (Mỹ) và 62% (châu Á). Thái Lan là quốc gia có tỷ lệ người theo tôn giáo cao nhất thế giới (94% số người được hỏi, trong đó chỉ có 2% xem mình là vô thần hoặc không tôn giáo), Ácmênia (93%), Bănglađét (93%), Grudia (93%), and Marốc (93%) và Nam Phi (91%). Trung Quốc được coi là đất nước ít chất tôn giáo nhất khi có số lượng người vô thần khá lớn (61%), sau đó là Hồng Công (Trung Quốc) (34%), Nhật Bản (31%), Cộng hòa Séc (30%) và Tây Ban Nha (20%). Tây Âu và khu vực châu Đại Dương là hai khu vực có phân nửa dân số xem mình là vô thần hoặc không tôn giáo, với tỷ lệ lần lượt là (51%) và (49%). Mối quan hệ giữa giới, tuổi, thu nhập, trình độ học vấn và lòng mộ đạo cho thấy các xu hướng: Người trẻ tuổi dưới 43 tuổi có xu hướng mộ đạo cao (66%), các nhóm tuổi khác (60%). Yếu tố thu nhập cũng có ảnh hưởng nhất định: trong số người có thu nhập cao, dưới 50% nói mình là tín đồ tôn giáo, trong khi ở số người có thu nhập thấp có tới 70% khẳng định mình là người có tôn giáo[1].

Kết quả của hai cuộc khảo sát nêu trên cho thấy, tăng trưởng kinh tế, xóa đói giảm nghèo là phương cách để xóa bỏ những rào cản và thỏa mãn việc thực hiện quyền tự do

1. Nguồn: http://www.wingia.com/en/news/religion_in_the_world_doxa/293/.

tôn giáo của người dân, đồng nghĩa với việc an ninh tôn giáo được bảo đảm. Ở đâu mức độ an toàn sinh tồn (*existential security*) thấp thì tỷ lệ người nhấn mạnh đến tầm quan trọng của tôn giáo càng cao và ngược lại. Ở các quốc gia chậm phát triển hay đang phát triển (trong đó có một số nước khu vực Đông Nam Á), số lượng người chủ động tìm đến với tôn giáo (do sinh kế, quyền con người, quyền được sống bị đe dọa) ngày càng có chiều hướng gia tăng, nguy cơ mất an ninh tôn giáo tăng theo.

Để kết luận "sự giàu có của các quốc gia và an ninh tôn giáo là có liên quan đến nhau" có tính thuyết phục hơn, chúng ta xem xét một khảo sát khác của Brian J. Grim về sự tăng trưởng kinh tế của 173 quốc gia trên thế giới. Tôn giáo có ảnh hưởng đến quy mô tài sản một cách gián tiếp thông qua việc tác động mạnh mẽ đến quá trình học vấn, hôn nhân, quyết định số con, quyết định phụ nữ nên đi làm hay ở nhà. Tôn giáo cũng có thể ảnh hưởng trực tiếp đến sự giàu có hay nghèo đói bằng cách tác động đến các quan hệ xã hội trong công việc kinh doanh, thừa kế...[1]. Điều đó có nghĩa là, giữa an ninh tôn giáo với điều kiện kinh tế là có mối liên hệ với nhau cần được khảo cứu.

Thứ sáu, Inđônêxia, Philíppin, Thái Lan, Mianma một thời gian dài trong lịch sử gắn bó nhiều hơn với các tôn giáo

---

1. Nguồn: http//religious freedom and business.org (truy cập ngày 22/7/2017), Brian J. Grim: "Religious Freedom Fostes Political Stability, Economic Development and Women's empowerment".

truyền thống như Phật giáo, Đạo giáo, Nho giáo và các tín ngưỡng, nghi lễ bản địa, nên chính quyền địa phương và Trung ương đã có những chính sách và thái độ ứng xử thiên lệch đối với các nhóm tôn giáo truyền thống này, quyền lợi của người dân theo các tôn giáo khác như Islam giáo, Ki-tô giáo và các tôn giáo mới chưa được bảo đảm, thậm chí còn bị phân biệt đối xử, dẫn đến những cảm xúc tổn thương và bất mãn về tôn giáo. Các cuộc xung đột và mất an ninh tôn giáo thường bị đổ lỗi cho Islam giáo, xem tôn giáo này là nguồn gốc của tất cả các cuộc khủng bố cực đoan đang đe dọa lợi ích sống còn của các nước phát triển và an ninh tôn giáo trong khu vực[1]. Nghiên cứu trường hợp an ninh tôn giáo ở Mianma lại cho thấy điều ngược lại. Nơi đây thường xảy ra các cuộc xung đột nghiêm trọng giữa cộng đồng Phật giáo và Islam giáo, bởi cộng đồng Phật giáo mang nỗi sợ hãi "vô hình" về sự tiếp quản của các phần tử Islam giáo thay thế Phật giáo ở Mianma, khiến chính quyền có trách nhiệm phải bảo vệ Phật giáo, ngăn chặn trước nguy cơ các phần tử Islam giáo cực đoan làm tổn hại Phật giáo, đặc biệt sau sự cố ngày 11/9/2001 tại Mỹ, các diễn ngôn chính trị phổ biến ở Mỹ và các nước khác thường xuyên nêu ra các ví dụ về bạo lực và cáo buộc người Islam giáo ở Mianma có liên quan đến các tổ chức ISIS và Al Qaeda. Trong chương này,

---

1. Điển hình là các vụ: Vụ tàn sát ở quần đảo Malaku - Inđônêxia (tháng 6 năm 2000), cuộc khủng bố ở quần đảo Bali - Inđônêxia, cuộc đảo chính tại Thái Lan (năm 2006, 2008, 2009, 2010, 2017, 2018), cuộc chiến giữa cộng đồng Thiên Chúa giáo và Islam giáo ở Inđônêxia, cuộc chiến giữa quân đội Moro Islam giáo và Chính phủ Philíppin (năm 2017).

chúng tôi cũng muốn làm sáng tỏ thêm vấn đề, khi Islam giáo ở trong tình trạng là tôn giáo yếu thế trong cộng đồng đa số Phật giáo thì sẽ dẫn đến những diễn biến gì?

Thứ sáu, Inđônêxia, Philíppin, Thái Lan, Mianma trước đây được coi là khu vực hòa bình, ổn định chính trị và ít có xung đột tôn giáo. Song, một vài thập niên trở lại đây, các vụ đảo chính, ly khai chính trị gia tăng. Chính trị bất ổn dẫn đến tôn giáo dễ bị lợi dụng vào mục đích tranh giành quyền lực. Chính trị bất ổn cũng hạn chế vai trò của tôn giáo trong việc thúc đẩy sự ổn định chính trị. Nghiên cứu của B.J. Grim còn cho thấy, các điểm nóng tôn giáo thường diễn ra ở các quốc gia có bất ổn chính trị, và có sự xâm phạm đến quyền tự do tôn giáo một cách nghiêm trọng sẽ xuất hiện các xung đột, thậm chí là xung đột có vũ trang[1]. Ổn định chính trị sẽ thúc đẩy vai trò của tôn giáo trong tăng trưởng kinh tế và công bằng xã hội, thúc đẩy tôn giáo trong vai trò tạo cơ hội cho mọi người hòa nhập cộng đồng, giảm bất bình đẳng. Ngược lại, an ninh tôn giáo được bảo đảm, tôn giáo sẽ có cơ hội phát huy sáng kiến đức tin trong việc giúp tín đồ trở nên năng động, kiên cường, tự lực hơn trong xóa đói, giảm nghèo và làm giàu chân chính.

Thứ bảy, Inđônêxia, Philíppin, Thái Lan, Mianma là những nước có địa hình hiểm trở với nhiều núi và rừng rậm

---

1. Xem http//religious freedom and business.org (truy cập ngày 22/7/2017), Brian J. Grim: "Religious Freedom Fostes Political Stability, Economic Development and Women's empowerment".

nhiệt đới, là địa bàn ẩn náu lý tưởng cho các tổ chức, nhóm vũ trang, các lực lượng chống đối. Các lực lượng an ninh sẽ gặp nhiều khó khăn trong công tác truy quét, tấn công các lực lượng, tổ chức này, điều đó đồng nghĩa với việc an ninh tôn giáo, an ninh quốc gia ở các quốc gia đó bị đe dọa.

Lý do cuối cùng (và có lẽ cũng là lý do quan ngại nhất), đó là sự đánh giá các giả thiết của các học giả và giới chính trị quốc tế (đặc biệt là phương Tây) về chính sách của các quốc gia Đông Á chi phối đến tình hình an ninh tôn giáo của khu vực. Theo họ, các chính phủ ở Đông Á tiếp tục đối xử với tôn giáo theo cách đầy mâu thuẫn: "vừa yêu vừa ghét", nếu không muốn nói là nghi ngờ. Nhiều nhà nước cảm thấy cực kỳ cấp bách và cần thiết trong việc duy trì sự cảnh giác và "giữ Chúa ở đúng vị trí". Trong khi đó, ở một số quốc gia, tôn giáo sẽ tiếp tục đóng vai trò trong việc xây dựng nhà nước, hợp pháp hóa chính trị và hội nhập với các mức độ khác nhau. Ngoài ra, do sự khác biệt về lịch sử và ý thức hệ, rõ ràng là có lý do để hoài nghi về khả năng tìm được điểm chung giữa phương Tây và các quốc gia xã hội chủ nghĩa (Communist East Asia/CEA) tại Đông Á như Trung Quốc, Việt Nam, Lào, Cộng hòa Dân chủ Nhân dân Triều Tiên về vấn đề tự do tôn giáo. Liệu "những người cộng sản" và "những người tư bản" thực sự có thể đi đến một hiểu biết chung về tự do tôn giáo như một giá trị phổ quát. Cả hai "bên" đều hiểu về quyền tự do và chủ quyền theo bối cảnh lịch sử khác nhau. Nhiều người phương Tây đang hy vọng rằng tiến trình toàn cầu hóa cuối cùng sẽ giải quyết được sự

khác biệt nhận thức này bằng cách chuyển hóa căn bản các quốc gia CEA thành một dạng nào đó đúng với hình dung của họ[1]. Theo chúng tôi, mặc dù các nước CEA đồng nhất về mặt ý thức hệ, song việc tiến hành xây dựng chủ nghĩa xã hội là khác nhau. Các quốc gia CEA là những nước có nền văn hóa tương đối đồng nhất, chủ nghĩa Mác vẫn phát huy tốt vai trò là cơ sở lý luận hữu ích cho việc giải quyết vấn đề và là điểm gắn kết trong cả quá trình toàn cầu hóa. Dù cùng chung ý thức hệ duy vật vô thần mácxít, một số quốc gia CEA gần đây đã thể hiện sự sẵn sàng điều chỉnh đường lối, chính sách tôn giáo của mình để tham gia hội nhập quốc tế trong xã hội toàn cầu rộng lớn. Điều này thể hiện rõ ràng nhất qua việc Việt Nam và một số quốc gia xã hội chủ nghĩa khác đã ký kết nhiều công ước, luật pháp quốc tế về quyền con người, quyền tự do tôn giáo. Các quốc gia CEA đã có sự cởi mở hơn trong việc nhìn nhận những cách thức mà xã hội công dân (trong đó có tổ chức tôn giáo và các tổ chức phi nhà

---

1. Quan điểm trên là của Jared Daugherty, điều phối viên Chương trình đặc trách khu vực Đông Á tại Viện Liên kết toàn cầu (Institute for Global Engagement - IGE), được trình bày trong công trình viết chung của Jared Daugherty và đồng nghiệp Hiên Vũ với chủ đề: "Engaging communist East Asia: recommendations for religious freedom" (Tham dự với các quốc gia xã hội chủ nghĩa ở Đông Á: khuyến nghị một chính sách tự do tôn giáo), đăng trên Tạp chí The Review of Faith & International Affairs, số 4/2008. Jared Daugherty lớn lên ở Hồng Công (Trung Quốc), tốt nghiệp Đại học Sư phạm Bắc Kinh (2000) và Đại học Dartmouth (2003) với chuyên ngành Nghiên cứu châu Á, ông có quan điểm toàn diện về cách thức mà "phương Tây" xác định tính chất của các môi trường giao thoa văn hóa phức tạp ở Đông Á.

nước khác) đã đóng góp cho sự phát triển quốc gia như thế nào, chứ không chỉ xem tôn giáo như là yếu tố "ngoại lai" xâm nhập từ bên ngoài vào.

Nhiều học giả phương Tây, chẳng hạn Dicky Sofjan cho rằng, trong thế kỷ XX, thuật ngữ "dân chủ" thường được hiểu là "nền dân chủ tự do". Tuy nhiên, nhiều nước Đông Á đã thất bại trong việc vận dụng thuật ngữ "dân chủ" này. Điển hình là trường hợp Inđônêxia, từ những ngày đầu độc lập năm 1945 cho tới khi Tổng thống Suharto bị lật đổ (năm 1998), cụm từ "*Demokrasi Pancasila*" đã được sử dụng để che đậy bản chất của hệ thống và sự lãnh đạo về mặt chính trị của nước này. "Pancasila" đề cập "năm nguyên tắc" của hệ tư tưởng Nhà nước Inđônêxia, theo đó "chủ quyền quốc gia" hình thành dựa trên những nhận thức có tính "tham khảo và đại diện" trở thành giá trị dân chủ cốt lõi trong tư tưởng về Demokrasi Pancasila[1].

Đối với thể chế liên bang của Malaixia, mặc dù thuật ngữ "dân chủ" không thực sự tồn tại nhưng "các quyền tự do cơ bản" vẫn được bảo đảm cơ bản, bao gồm: quyền tự do ngôn luận, hội họp, liên kết, và tôn giáo, cũng như không phân biệt đối xử với người dân trong cách tiếp cận giáo dục, y tế và đạt được quyền công dân. Hiến pháp Malaixia đề cập: tất cả mọi người đều bình đẳng trước luật pháp và được hưởng

1. Dicky Sofjan: "Religious Diversity and Politico-Religious Intolerance in Indonesia and Malaysia" (Đa dạng tôn giáo và sự thiếu khoan dung tôn giáo ở Inđônêxia và Malaixia), đăng trên tạp chí *The Review of Faith & International Affairs*, 2016.

quyền bảo vệ của luật pháp. Giống như Inđônêxia, giai đoạn đầu của quá trình xây dựng nhà nước cũng rất khó khăn đối với Malaixia. Những cuộc bạo loạn đậm chất phân biệt chủng tộc diễn ra giữa người Mã Lai và người Hoa. Sau này, Malaixia đã phải thiết lập quy chế *Rukunegara* (còn gọi là "Nguyên tắc cơ bản của quốc gia") để nâng cao sự thống nhất quốc gia và sự hòa hợp giữa các cộng đồng dân tộc và tôn giáo bị chia rẽ. Quy chế Rukunegara khẳng định, Malaixia hướng tới việc "duy trì một cuộc sống dân chủ". Tuy nhiên, tiến trình phát triển của nước này đã cho thấy sự hợp tác giữa các cộng đồng chủng tộc và tôn giáo ẩn chứa nhiều sự mất lòng tin và bất hòa, điều này chủ yếu là do chính phủ Malaixia đã nhấn mạnh các chính sách ưu tiên cho người Mã Lai theo Islam giáo và dành nhiều đặc quyền cho Islam giáo.

D. Sofjan còn cho rằng, hai quốc gia này có những tương đồng, cả hai nước đều là những nước thuộc địa lâu dài của Anh và Hà Lan. Hơn nữa, Inđônêxia và Malaixia là một phần lịch sử của "Nusantara" (một thuật ngữ địa - chính trị ra đời vào thế kỷ XIII, do đế quốc Majapahit - một đế quốc đã thống trị và mở rộng ra toàn vùng bán đảo để thống nhất những cư dân ở khu vực đề xướng). Về mặt lịch sử, cư dân cả hai nước chủ yếu theo tín ngưỡng vật linh, Ấn Độ giáo và Phật giáo. Với sự du nhập và mở rộng của Islam giáo trong khu vực trong suốt "kỷ nguyên thương mại", phần lớn người bản địa đã chuyển sang Islam giáo, trong khi nhiều người vẫn duy trì các tín ngưỡng, phong tục và truyền thống bản địa, dẫn tới sự phổ biến của cái gọi là "tổ hợp tôn giáo".

Thomas David DuBois thì nhận định, sự truyền bá của các tư tưởng tôn giáo phương Tây đến châu Á trong suốt hai thế kỷ XIX - XX đã tạo ra một sự chuyển đổi sâu sắc trong đời sống tôn giáo châu Á đến mức đòi hỏi phải sáng tạo ra một loại từ vựng hoàn toàn mới về "tôn giáo". Trên thực tế, các quốc gia như Trung Quốc hay Nhật Bản đã áp dụng nền văn minh - kỹ trị[1] phương Tây nhưng không có nghĩa là họ chấp nhận một cách không bàn cãi các ý tưởng và giả định của phương Tây. Trong lĩnh vực tôn giáo, dù đã xuất hiện cụm từ "tự do tôn giáo" trong hiến pháp và luật pháp của các quốc gia Đông Á thì các nước này vẫn tiếp tục diễn giải phạm vi và giới hạn của tự do khác so với phương Tây (kể cả khác so với Liên Xô theo quan điểm duy vật vô thần mácxít). Việc đánh giá cao những cách rất khác nhau mà các xã hội Đông Á đã giải thích và điều chỉnh các ý tưởng về quyền tự do tôn giáo là rất quan trọng để hiểu tại sao các nước như Trung Quốc có thể nói với sự chân thành rõ ràng về tự do tôn giáo, nhưng vẫn tiếp tục làm mất đi sự kỳ vọng của cộng đồng nhân quyền quốc tế[2].

Năm 2015, Hội thảo với chủ đề Religious diversity: comparative views East (Asia) and West (Europe) (Đa dạng

---

1. Chế độ kỹ trị (tiếng Anh: Technocracy) là một hệ tư tưởng hoặc hình thức chính phủ trong đó những người ra quyết định được chọn làm người đứng đầu dựa trên chuyên môn kỹ thuật và nền tảng của họ *(BT)*.

2. Thomas David DuBois: "Religious freedom in East Asia: Historical norms and the limits of advocacy (Tự do tôn giáo ở Đông Á: Chuẩn mực lịch sử và giới hạn của vận động chính sách) đăng trên Tạp chí *Thực hành tôn giáo và chính trị*, số 4, năm 2018.

về tôn giáo: So sánh Đông (châu Á) và Tây (châu Âu) đã được tổ chức tại Đại học Strasbourg. Hội thảo đã thảo luận xoay quanh các vấn đề về sự đa dạng tôn giáo đang trở nên quan trọng trên khắp hành tinh. Kết quả hội thảo cho thấy, toàn cầu hóa đã tạo ra nhiều sự phân mảnh và sáng tạo hơn trong các cảnh quan tôn giáo, tạo điều kiện cho sự phổ biến, vay mượn và pha trộn các yếu tố bắt nguồn từ các hệ thống tôn giáo khác nhau. Điều này đã làm gia tăng sự phức tạp đối với các cấu hình tôn giáo truyền thống vốn đã khá đa dạng trước đó. Trong hội thảo, nhiều công trình nghiên cứu trường hợp tôn giáo cụ thể ở địa phương đã cho thấy sự phức tạp của niềm tin tôn giáo, thực hành tôn giáo, tổ chức tôn giáo. Trong một thế giới mà văn hóa và tôn giáo đang mở rộng dưới nhiều hình thức khác nhau và do các lý do khác nhau, việc so sánh các hình thức đa dạng tôn giáo khác nhau phải tính đến vai trò của chính các hệ thống tôn giáo và bối cảnh chính trị mà chúng đang hiện diện. Và tất nhiên, không phải điều gì đúng đối với các tôn giáo độc thần phương Tây cũng có giá trị đối với các tôn giáo châu Á.

Cuốn sách *Religion and Nationalism in Southeast Asia* (Tôn giáo và chủ nghĩa dân tộc ở Đông Nam Á), xuất bản tại Đại học Cambridge vào tháng 8 năm 2016[1] đặt ra một câu hỏi lớn rằng làm thế nào và tại sao tôn giáo lại đảm nhận "vai trò nổi bật" trong các cuộc xung đột ở Đông Nam Á, chẳng hạn, tại Mianma, bạo lực đã nổ ra giữa Phật giáo và Islam giáo ngay cả khi đất nước này bước vào con đường dân

1. https://doi.org/10.1017/CBO9781316711811.

chủ hóa. Ở Thái Lan và Philíppin, các nhóm thiểu số Islam giáo ở các tỉnh miền nam đang cố tình tấn công thánh chiến để chống lại Phật giáo và Công giáo. Mặc dù Malaixia đã tránh được sự bùng phát bạo lực, tuy nhiên nước này đã chứng kiến sự leo thang căng thẳng đến mức báo động khi một chính phủ do Islam giáo thống trị đã cho phép bày tỏ quan điểm độc tài chuyên chế tôn giáo dựa trên sự nhân danh "bảo vệ" đức tin Islam giáo để tôn giáo này không bị kiểm soát. Điều này dẫn tới ảnh hưởng tiêu cực của nó là sự thắt lại không gian văn hóa tôn giáo dành cho những người không theo Islam giáo. Ở Inđônêxia, sự chuyển đổi chính trị sau Suharto trong những năm đầu tiên đã làm nảy sinh chủ nghĩa bè phái và bất khoan dung tôn giáo, trong nhiều trường hợp cũng đã gây ra bạo lực không chỉ giữa người Islam giáo và người không theo Islam giáo, mà còn diễn ra cả trong cộng đồng người Islam giáo với nhau. Cuốn sách đưa ra kết luận, với sự phổ biến và hấp dẫn của những quan điểm như vậy, đặc biệt là những quan điểm xuất phát từ giới truyền thông, ở cả khu vực và quốc tế, một sự hiểu biết đúng đắn về vai trò của tôn giáo trong những xung đột này là cần thiết và cấp bách. Đó cũng chính là mục đích mà trong chương này của cuốn sách chúng tôi muốn hướng tới.

Elliot Brennan khẳng định, Đông Á dẫn đầu thế giới về sự đa dạng tôn giáo. Đông Nam Á là quê hương của hai trong số các quốc gia đa dạng nhất về tôn giáo (Xingapo và Việt Nam) cũng như hai quốc gia ít đa dạng nhất (Campuchia và Timo Lexte). Thái Lan, Philíppin và Inđônêxia ít đa dạng tôn giáo hơn. E.Brennan viện dẫn dữ liệu của Trung tâm

nghiên cứu Pew năm 2014 và đưa ra nhận định rằng, khu vực Đông Nam Á trong những năm gần đây là khu vực bị bao vây bởi bạo lực xã hội và bất khoan dung tôn giáo. Cụ thể như bạo lực cộng đồng gần đây ở Mianma cũng như các cuộc nổi dậy diễn ra ở miền Nam Thái Lan và Philíppin đã trở thành tiêu điểm của thế giới. Ngay cả Xingapo, quốc gia đa dạng tôn giáo nhất thế giới với chính sách tôn giáo hết sức uyển chuyển, linh hoạt cũng phải đối mặt với tình trạng bất ổn sắc tộc - tôn giáo trong cuộc bạo loạn Little India vào tháng 12 năm 2013. Theo E. Brennan, giải quyết những bất an về bản sắc trong một xã hội đang thay đổi (nơi mà bản sắc ít được quy định bởi tôn giáo) sẽ là chìa khóa để giải quyết sự lây lan của bạo lực cộng đồng và chủ nghĩa cực đoan. Do đó, cần có những cách tiếp cận mang tầm nhìn xa để xây dựng xã hội Đông Nam Á mạnh mẽ, khoan dung và bao trùm[1].

Benedict Rogers là một nhà văn và nhà hoạt động nhân quyền chuyên theo dõi vấn đề nhân quyền ở Mianma. Ông là tác giả của ba cuốn sách về Mianma và là người đóng góp thường xuyên cho truyền thông quốc tế. Ông đã tới Mianma và các vùng giáp ranh biên giới của Mianma hơn 40 lần trong 15 năm qua. Trong một bài viết của mình[2], ông nhận định,

1. Elliot Brennan: "Religion in Southeast Asia: Diversity and the threat of extremes" (Tôn giáo ở Đông Nam Á: Sự đa dạng và mối đe dọa của cực đoan). Nguồn: https://www.lowyinstitute.org/the-interpreter/religion-southeast-asia-diversity-and-threat-extremes).

2. Benedict Rogers: "The Contribution of Christianity to Myanmar's Social and Political Development" (Đóng góp của Ki-tô giáo đối với sự phát triển xã hội và chính trị của Mianma), đăng trên Tạp chí *The Review of Faith & International Affairs*, 2015.

mặc dù chỉ là một cộng đồng nhỏ, nhưng những người Ki-tô giáo đã đóng vai trò rất quan trọng trong sự phát triển của xã hội Mianma, họ đã xây dựng, điều hành các bệnh viện và trường học, hỗ trợ những người di cư, người nghiện ma tuý, lên tiếng về quyền của những nhóm tôn giáo và dân tộc thiểu số. Vậy thì, đâu là những đóng góp của Ki-tô giáo đối với sự phát triển về xã hội, chính trị và tư tưởng ở Mianma. Ông kết luận, giáo hội và các tổ chức tôn giáo có vị trí rất quan trọng cho nền hòa bình của Mianma. Những người đứng đầu Giáo hội, đã đi tới nhiều khu vực khác nhau giải thích cho các nhóm dân tộc được vũ trang và cả thường dân về hoàn cảnh của họ để đối thoại. Các lãnh tụ tôn giáo đã đến cơ quan chính phủ thúc giục họ tham gia đàm phán. Việc làm của họ nhằm đem lại hòa bình. Ngoài việc xem xét vai trò của các chức sắc cấp cao và các tổ chức tôn giáo, chúng ta cũng cần nhìn nhận vai trò của các tín đồ trong việc họ tham gia vào các hoạt động chính trị, xã hội dân sự, cụ thể là các tổ chức phụ nữ, các tổ chức hòa bình, các tổ chức nhân quyền, phong trào của thanh niên, các viện giáo dục, các chiến dịch nhằm đem lại sự hòa hợp liên tôn. Hơn nữa, các tổ chức phi chính phủ (NGOs) với sự hỗ trợ của giáo hội như tổ chức Karuna Myanmar Social Services (KMSS), đang đóng một vai trò quan trọng cho nền hòa bình ở Mianma.

P. Taylor là một trong những học giả quan tâm nghiên cứu về đời sống tôn giáo của Việt Nam, với công trình Modernity and Re-enchantment in Post-revolutionnary Vietnam (Hiện đại và hồi sinh ở Việt Nam sau Cách mạng). Trong chương mở đầu

của cuốn sách mà ông chủ biên, xuất bản năm 2007, P. Taylor, đã chỉ ra ba lý do chính khiến các học giả nước ngoài quan tâm đến đời sống tôn giáo ở Việt Nam là: (i) có lý thuyết cho rằng, khi xã hội phát triển, tôn giáo sẽ mất đi, nhưng thực chất tôn giáo ở Việt Nam đang hồi sinh, phát triển với nhiều chiều hướng mới; (ii) Trong thời kỳ toàn cầu hóa, người ta e rằng bản sắc dân tộc có thể mất dần và văn hóa trở nên đơn điệu. Việt Nam là một đất nước rất thích hợp cho việc nghiên cứu để trả lời cho câu hỏi này; (iii) Trong lịch sử chính trị Việt Nam, có thời kỳ Nhà nước đối kháng với tôn giáo. Vậy, trong thời kỳ đổi mới, vấn đề chính trị và tôn giáo ở Việt Nam ra sao?

Khi nghiên cứu về đời sống tín ngưỡng, tôn giáo ở Việt Nam hiện nay, các học giả nước ngoài đã phát hiện ra nhiều vấn đề mới mẻ cần có thêm những suy tư khoa học: (i) Vấn đề quan hệ tôn giáo với chính trị. P. Taylor cho rằng, tôn giáo chính là một hình thức thể hiện sự "phản kháng" của người dân đối với một số chính sách của Nhà nước, ví dụ, nhiều hình thức tín ngưỡng, tôn giáo bị coi là mê tín dị đoan vẫn tồn tại dai dẳng khi Nhà nước cấm đoán. Nhà nước có một số biện pháp hạn chế người dân ở khu vực Tây Bắc và Tây Nguyên cải đạo sang Tin Lành nhưng họ vẫn theo? Sự hồi sinh của tôn giáo như là sự "phản ứng" trước những chính sách của Nhà nước làm thay đổi lớn nền kinh tế khi chuyển sang thị trường hóa; (ii) Tôn giáo có thể bù đắp cũng như đáp ứng nhu cầu tâm linh và tâm sinh lý của người dân khi phải đối đầu với sự bấp bênh của kinh tế thị trường. Thậm chí, Kate Jellema còn đề cập: tôn giáo như một hình thức cân

bằng, hóa giải những mâu thuẫn về hành vi đạo đức của thời kỳ trước và sau đổi mới ở Việt Nam[1].

Nhìn chung, các công trình nêu trên của các học giả phương Tây có thể còn nhiều thành kiến và phiến diện, nhưng chúng cung cấp thêm cho chúng tôi những góc nhìn tham khảo và tham chiếu về chính sách tôn giáo của các quốc gia Đông Á chi phối đến an ninh tôn giáo ở khu vực như thế nào.

I. TÌNH HÌNH AN NINH TÔN GIÁO CỦA CÁC QUỐC GIA TRUNG Á THỜI KỲ HẬU XÔVIẾT

1. Khái quát về chính sách tôn giáo tác động đến an ninh tôn giáo của các quốc gia Trung Á hiện nay

Trung Á bao gồm 5 nước cộng hòa Udơbêkixtan, Tátgikixtan, Cưrơgưxtan, Cadắcxtan, Tuốcmênixtan. Dù đã qua 30 năm độc lập, các chính sách liên quan đến tôn giáo của năm quốc gia Trung Á này vẫn chịu ảnh hưởng nhiều từ thời chính quyền Xôviết. Tuy nhiên, mỗi quốc gia đều có những giải pháp đặc thù riêng biệt trong giải quyết các vấn đề liên quan đến tôn giáo.

Năm 1992, Udơbêkixtan đã thông qua Hiến pháp mới thay thế Hiến pháp thời Liên Xô năm 1978. Hiến pháp mới

1. Kate Jellema: "Returning Home: Ancestor Veneration and the Nationalism of đổi mới Vietnam" (Trở về nhà: Thờ cúng tổ tiên và chủ nghĩa dân tộc của Việt Nam thời kỳ đổi mới), in trong cuốn sách P. Taylor (Chủ biên): *Modernity and Re-enchantment in Post-revolutionnary Vietnam (Hiện đại và hồi sinh ở Việt Nam sau Cách mạng).*

thiết lập Udơbêkixtan như một nước cộng hòa. Các quyền con người được bảo vệ, nhưng chính phủ có quyền hạn chế quyền tự do trong một số trường hợp nhất định. Các đảng phái chính trị có màu sắc dân tộc chủ nghĩa hoặc tôn giáo đều bị bãi bỏ. Udơbêkixtan là nước có dân số đông nhất trong 5 nước Trung Á, ước tính khoảng 33.570.609 người[1] với các nhóm dân tộc: người Uzbek chiếm đa số 80%, người Nga 5,5%, người Tajik 5%[2], người Kazakh 3%, người Karakalpak 2,5%, người Tatar 1,5%, người Do Thái 0,2%[3] cùng một số ít người Triều Tiên di cư tới Udơbêkixtan dưới thời lãnh đạo của Stalin trong thập niên 1930. Có 88% dân số Udơbêkixtan là tín đồ Islam giáo (chủ yếu thuộc hệ phái Sunni, 5% hệ phái Shia), khoảng 9% dân số theo Chính Thống giáo, 3% theo những đức tin khác như Công giáo, Tin Lành,... (trong đó có rất ít người theo Phật giáo, chủ yếu là người Triều Tiên). Vì phần đông người Udơbêkixtan theo Islam giáo nên văn hóa và bản sắc Islam giáo dường như được hợp nhất với danh tính quốc gia (đặc biệt ở các vùng nông thôn). Tuy nhiên, Udơbêkixtan cũng như các quốc gia Trung Á khác, trải qua gần bảy thập kỷ chịu ảnh hưởng của cách mạng Xôviết đã thành công trong việc chuyển đổi thành một xã hội thế tục, chủ nghĩa vô thần được đề cao và giảng dạy trong các trường học và nơi làm việc. Trọng tâm của luật

1, 3. https://vi.wikipedia.org/wiki/Uzbekistan, truy cập ngày 11/01/2021.

2. Một số học giả cho rằng con số này cao hơn rất nhiều lần, nó lên tới 40%. Theo https://vi.wikipedia.org/wiki/Uzbekistan, truy cập ngày 11/01/2021.

pháp là kiểm soát tôn giáo một cách chặt chẽ và thuộc về Nhà nước, nhưng không chủ trương loại bỏ tôn giáo. Việc giáo dục hay truyền dạy tôn giáo bị hạn chế và trở nên xa lạ dần đối với hầu hết người dân. Để trở thành các giáo sĩ Islam giáo hay các lãnh tụ Islam giáo (Imam) phải tốt nghiệp từ trường Mir-Arab Medresseh ở Bukhara và Học viện Islam giáo Tashkent mới được thừa nhận và đăng ký hợp pháp dưới danh nghĩa là các Imam al-Bukhari (các lãnh tụ Islam giáo). Nhà thờ cũng bị giới hạn về số lượng. Cơ quan quản lý tôn giáo của Udơbêkixtan giám sát các giáo sĩ và các trường đào tạo tôn giáo, kể cả vấn đề tài chính của các tổ chức này là (mặc dù nguồn tài chính chủ yếu là dựa vào sự đóng góp của tín đồ), và bổ nhiệm hoặc phê chuẩn các giáo sĩ phục vụ trong các trường đào tạo đó. Cơ quan quản lý tôn giáo cũng phân bổ các loại thuế mà tín đồ phải nộp, đồng thời quyết định cả số lượng tín đồ Islam giáo được phép hành hương đến Mecca mỗi năm.

Cải cách chính trị nổ ra vào thập niên 1990 dẫn đến các cuộc chấn hưng tôn giáo trên khắp đất nước. Các thực hành tôn giáo tăng lên khi ảnh hưởng của Liên bang Nga tại Udơbêkixtan giảm dần. Các nhà lãnh đạo tôn giáo (đặc biệt là giáo sĩ Islam) trở thành thành viên quan trọng của cộng đồng địa phương, họ phục vụ cộng đồng tận tâm bằng các hoạt động cứu trợ thiên tai, thành lập các trung tâm chăm sóc người khuyết tật, trẻ mồ côi, trung tâm cai nghiện ma túy rất có uy tín và nhận được sự kính trọng từ người dân cũng như có khả năng giành được một vị trí nổi bật trong xã hội.

Sức mạnh ngày càng tăng của Islam giáo đã làm suy giảm không gian ảnh hưởng của các tôn giáo khác, mặc dù Chính thống giáo đã từng có một ưu thế và vai trò nhất định ở Udơbêkixtan (dưới thời Liên bang Xôviết) nhưng do tỷ lệ không đáng kể dân số Nga ở Udơbêkixtan nên các nhóm Chính thống giáo, Công giáo, Tin Lành và phong trào tôn giáo chỉ hoạt động cầm chừng và không mấy thuận lợi ở Udơbêkixtan.

Chính vì lý do này mà Chính phủ Udơbêkixtan lo ngại uy tín của nhà nước có thể bị ảnh hưởng thông qua các hoạt động của tôn giáo, đặc biệt là ảnh hưởng của các nhân vật tôn giáo trong công chúng có bất đồng chính kiến với chính phủ sẽ là một nguy cơ gây mất an ninh chính trị. Vụ việc chấn động nhất trong thời kỳ đầu độc lập của Udơbêkixtan là các vụ nổ bom tại các địa điểm quan trọng như tòa nhà của chính phủ, Đại sứ quán Mỹ, Đại sứ quán Ixraen ở Tashkent năm 1999, và hàng loạt các vụ bạo động liên tiếp xảy ra vào các năm 2004 ở Bukhara. Chính quyền Udơbêkixtan luôn bị đặt trong tình trạng lo âu về sự gia tăng khủng bố (kể từ khi độc lập), trong khi các nhà quan sát quốc tế thì cho rằng chính phủ nước này đã nghiêm trọng hóa quá mức nguy cơ tôn giáo cực đoan trong nước trong khi đó chỉ là những nhóm khủng bố nhỏ, tự phát và là sự kháng cự chính sách của Chính phủ Udơbêkixtan (thời kỳ mới độc lập) đối với tôn giáo.

Tương đồng Udơbêkixtan, nhà nước Cadắcxtan cũng là một mô hình cộng hòa dân chủ, thế tục. Tổng thống là người

đứng đầu chính phủ, là tổng tư lệnh các lực lượng vũ trang, có thể phủ quyết luật đã được Quốc hội thông qua. Khác với Udơbêkixtan, Tổng thống Cadắcxtan Kassym-Jomart Tokayev nhậm chức năm 2019 đã có hàng loạt các cải cách về chính trị, chủ trương ủng hộ văn hóa đối lập, hội họp công khai và nới lỏng các quy tắc thành lập các đảng chính trị. Một đạo luật được thông qua để thể chế hóa việc cho phép các đảng phái khác nhau nắm giữ các vị trí chủ tịch trong một số ủy ban của Nghị viện, nhằm thúc đẩy các quan điểm và ý kiến thay thế. Cũng trong năm 2019, theo sáng kiến của Tổng thống, Hội đồng Đức tin quốc gia được thành lập và được xem là một diễn đàn rộng mở có thể thảo luận các quan điểm khác biệt và tăng cường đối thoại quốc gia về các chính sách và cải cách của chính phủ, kể cả chính sách tôn giáo. Tổng thống Cadắcxtan cũng là người đề xướng khái niệm "trạng thái lắng nghe" nhằm đáp ứng nhanh chóng và hiệu quả mọi yêu cầu mang tính xây dựng của công dân nước mình. Các địa điểm đặc biệt dành cho các cuộc biểu tình ôn hòa ở trung tâm thành phố sẽ được bố trí và một bộ luật mới đã được thông qua trong đó nêu rõ các quyền và nghĩa vụ của những người tổ chức, người tham gia biểu tình và các quan sát viên.

Tính đến năm 2020, dân số Cadắcxtan là khoảng hơn 18 triệu người. Trước năm 1991, người Nga sinh sống khá đông ở Cadắcxtan (chiếm khoảng 37,8% dân số), tiếp sau là người Đức với hơn 1 triệu (hầu hết là số người Đức di cư đến Cadắcxtan trong Chiến tranh thế giới thứ hai). Sau khi

Liên Xô tan rã, hầu hết người dân Nga, Đức lại trở về đất nước của mình sinh sống. Sự di cư của nhiều người Nga và người Đức khiến cho người Cadắcxtan bản địa trở thành tộc người lớn nhất hiện nay (chiếm 67,5% dân số), người Nga chỉ còn 19,8%, người Tatars 1,3%, người Ucraina 2,1%, người Udơbêkixtan 2,8%, người Bêlarút và người Duy Ngô Nhĩ 1,4%. Một số dân tộc thiểu số khác như Hàn Quốc, Triều Tiên, Đức, Chechnya chiếm khoảng 1,1% dân số. Cũng giống như Udơbêkixtan, phần đông dân số Cadắcxtan theo Islam giáo (70%), 26% theo Công giáo, Chính thống giáo, Tin Lành, 0,2% Phật giáo, 0,1% tôn giáo khác (chủ yếu là Do Thái giáo) và 3% không tôn giáo[1]. Hiến pháp Cadắcxtan quy định, Nhà nước Cadắcxtan là một nhà nước thế tục, nhưng quyền tự do tôn giáo được đảm bảo. Điều 39 của Hiến pháp quy định các quyền và sự tự do của con người sẽ không bị hạn chế dưới bất kỳ hình thức nào, Điều 14 nghiêm cấm phân biệt đối xử trên cơ sở tôn giáo, Điều 19 đảm bảo rằng mọi người có quyền xác nhận hoặc không xác nhận dân tộc, đảng phái, tôn giáo của mình. Việc hạn chế quyền thực hành tôn giáo là vi hiến. Mặc dù vậy, luật pháp của Cadắcxtan về tôn giáo cũng không khác biệt nhiều so với các quốc gia khác trong khu vực, nhìn chung vẫn là kiểm soát tôn giáo. Luật tôn giáo (năm 2011) là một nỗ lực để xác định lại mối quan hệ giữa nhà nước và tôn giáo. Một điều kiện cần thiết để

1 . Theo https://en.wikipedia.org/wiki/Kazakhstan, truy cập ngày 11/01/2021.

được đăng ký hoạt động tôn giáo là phải có tối thiểu 500 tín đồ (cấp địa phương) và 5.000 tín đồ (cấp quốc gia). Người nước ngoài cũng khó khăn hơn khi tham gia vào hoạt động truyền giáo. Luật pháp Cadắcxtan cũng quy định những hành vi nghiêm cấm như không được thực hiện các nghi lễ tôn giáo trong các cơ sở công, mở rộng quyền hợp pháp của cha mẹ hoặc người thân trong các hoạt động tôn giáo của con cái họ, các giáo sĩ có thể bị bắt hoặc xử tù[1] nếu làm tổn hại đến sức khỏe của tín đồ khi thực hiện các hành vi tôn giáo. Các tổ chức Islam giáo đã được cấp phép phải đăng ký các thánh đường trong hệ thống phân cấp điều hành của mình, đồng thời các giáo sĩ Islam có trách nhiệm phê duyệt nội dung, chương trình giảng dạy, và đối tượng được thỉnh giảng dạy ở các thánh đường đó. Còn các cơ quan nhà nước (tham khảo ý kiến của các chuyên gia) sẽ quyết định những tài liệu tôn giáo nào có thể được nhập khẩu, được phát hành rộng rãi trong nước.

Việc thiết lập quyền tự do tôn giáo rộng mở đã dẫn đến sự gia tăng hoạt động tôn giáo ở Cadắcxtan. Hàng trăm nhà thờ Islam giáo và các công trình kiến trúc tôn giáo khác được xây dựng trong một thời gian rất ngắn sau thời kỳ độc lập (năm 1991), số lượng tổ chức, hiệp hội tôn giáo cũng

1. Bakytzhan Kashkumbayev, một Trưởng lão đã nghỉ hưu, người đã bị kết án 4 năm tù treo vì tội làm tổn hại sức khỏe của một trong những người thực hiện theo các hành vi tôn giáo của Bakytzhan Kashkumbayev. Theo Đỗ Lan Hiền, Vũ Thị Mai Hiên (Tuyển chọn và hiệu đính): *Tôn giáo và chính sách Nhà nước,* Nxb. Đại học Quốc gia, Hà Nội, 2020, tr.21.

tăng gấp hàng chục lần (từ 670 vào năm 1990 tăng lên 4.170 hiện nay).

Islam giáo là tôn giáo lớn nhất ở Cadắcxtan, chủ yếu là hệ phái Hanafi (tín đồ phần đông là người Kazakh, Udơbêkixtan, Duy Ngô Nhĩ và Tatars), hệ phái Sunni Shafi`i (chủ yếu là người Chechnya), một số ít theo hệ phái Ahmadi. Tuy có nhiều hệ phái Islam giáo cùng hiện diện với hơn hai nghìn nhà thờ Islam giáo ở Cadắcxtan nhưng tất cả họ đều liên kết với nhau trong một tổ chức chung gọi là "Hiệp hội Islam giáo Cadắcxtan" đứng đầu là một Mufti (lãnh tụ) tối cao, các nhà thờ Islam giáo không liên kết trong tổ chức này sẽ bị tẩy chay, không có tín đồ đến hành lễ buộc phải tự đóng cửa.

Trong ba thập niên độc lập, tại Cadắcxtan có sự gia tăng thể hiện bản sắc dân tộc thông qua tôn giáo (đặc biệt là Islam giáo). Điểm lạ là, dù Islam giáo là tôn giáo chiếm ưu thế, Islam giáo gần như được xác định là một thành phần cốt lõi của bản sắc dân tộc Cadắcxtan, nhưng Lễ Giáng sinh của Chính thống giáo Nga lại được Nhà nước thừa nhận là quốc lễ của Cadắcxtan mà không gặp bất cứ một trở ngại hay phản ứng nào từ phía người dân và tổ chức Islam giáo. Có lẽ, với dân số đa sắc tộc, đa tôn giáo, người dân và Chính phủ Cadắcxtan đã hiểu rằng, bản sắc văn hóa dân tộc hay hệ tư tưởng quốc gia của họ cũng cần thể hiện tinh thần khoan dung, không quan trọng ở việc tôn giáo này hay tôn giáo kia trở thành quốc đạo duy nhất. Hơn nữa, trong số các hệ phái Islam giáo có mặt ở Cadắcxtan thì hệ phái

Hanafi Islam giáo[1] thường được chính quyền Cadắcxtan tuyên bố là hệ phái Islam giáo phù hợp nhất với đất nước bởi phong tục và nghi lễ của nó được mô tả là tuân thủ Islam giáo truyền thống, và điều quan trọng hơn, Hanafi Islam giáo được coi là một hệ phái dung hòa nhất trong quan hệ với chính trị và nhà nước vì các giáo sĩ của nó sẵn sàng chấp nhận sự quản lý của một người không theo đạo Islam (như từng chịu sự quản lý dưới chính quyền Xôviết), tuyên bố không "quay lưng" lại với đất nước dù có nhiều khác biệt với các giá trị thế tục. Và các giáo sĩ Hanafi Islam giáo cũng lên án ý tưởng nhất thể hóa một "Islam giáo quốc gia" ở Cadắcxtan hay một "Islam giáo Trung Á" vì theo họ, Islam giáo là một thể thống nhất trong đa dạng dù có những khác biệt trong cách thực hành. Kết quả là, các giáo sĩ Islam giáo ủng hộ chính quyền thường sẽ ở vị trí kiểm soát, và do vậy cũng đã tạo ra sự bất mãn mạnh mẽ trong số các giáo sĩ có xu hướng chỉ trích các chính sách của chính quyền trong việc hạn chế các thành phần tôn giáo khác. Các tôn giáo ngoài Islam giáo thường được mô tả là "ngoại giáo" hay "đạo lạ" đối với xã hội, do vậy, nhà nước có trách nhiệm dùng luật pháp để bảo vệ những nhóm tôn giáo truyền thống, không để người dân chuyển đổi sang các hệ phái tôn

1. Hệ phái này được đặt theo tên của Abu Hanifah (699-767), đôi khi được gọi một cách tôn kính là Imam Azam Abu Hanifah, hay đơn giản là Imam Azam - một nhà thần học Islam giáo thế kỷ VIII. Hệ phái này là một trong những hệ phái lớn nhất của Islam giáo dòng Sunni, giải thích về luật Islam giáo hay còn gọi là luật Sharia, trường phái luật được thực hành rộng rãi nhất trong truyền thống Islam giáo dòng Sunni.

giáo khác như Tin Lành Phúc Âm (*Evangelical Christian*), Chứng nhân Giêhôva (*Jehovah's Witnesses)*, Cơ Đốc Phục Lâm (*Seventh day Adventists*), Mặc Môn (*Mormons*), Khoa luận giáo (*Scientologist*) vì việc chuyển đổi đó dễ gây bất hòa trong gia đình, cộng đồng và đe dọa sự ổn định xã hội. Do vậy, các nhóm tôn giáo này, dù đã có mặt trên phạm vi toàn cầu, dù đã từng truyền giáo ở khu vực Trung Á dưới thời Xôviết thì vẫn thuộc nhóm "ngoại giáo" với số lượng tín đồ ít ỏi, cho thấy sự yếu thế về mặt xã hội của các nhóm tôn giáo này ở Cadắcxtan và đương nhiên cũng sẽ bị từ chối cấp đăng ký vì không đáp ứng số lượng tín đồ cần thiết.

Năm 1991, Cưrơgưxtan cùng với bốn nước Cộng hòa Trung Á (hậu Xôviết) chính thức gia nhập Cộng đồng các quốc gia độc lập (SNG). Năm 1992, Cưrơgưxtan gia nhập Liên hợp quốc và Tổ chức An ninh và Hợp tác châu Âu (OSCE), năm 1993 đổi tên nước thành là Cộng hòa Cưrơgưxtan. Mặc dù được đặt trong bối cảnh của một chế độ chính trị đa nguyên hơn so với các quốc gia Trung Á khác nhưng mối quan hệ tôn giáo - nhà nước ở Cưrơgưxtan giống với Cadắcxtan hơn so với các quốc gia khác trong khu vực. Người Kyrgyz cũng công nhận di sản Islam giáo của họ, nhưng khác ở chỗ, Islam giáo ở Cưrơgưxtan dung hợp với tín ngưỡng Tengri[1] và các tập tục văn hóa truyền thống

1. Tengri là một loại hình tín ngưỡng cổ xưa bắt nguồn từ Trung Á và vùng thảo nguyên Á - Âu, đây là loại hình tín ngưỡng thịnh hành trong các dân tộc Thổ Nhĩ Kỳ, Mông Cổ, người Hung Nô, Mãn Châu, và người Hunggari, coi vị thần bầu trời Tengri là tối cao.

của dân du mục Kyrgyz. Vấn đề nảy sinh là, đức tin pha trộn đó có thể thay thế hoặc tồn tại song song với Islam giáo chính thống ở Cưrơgưxtan, hoặc cũng có thể gây chia rẽ dân tộc (như đã từng diễn ra) và sự khác biệt giữa người dân ở miền nam Cưrơgưxtan với người dân ở phía bắc Cưrơgưxtan trong thực hành Islam giáo. Nhiều khu vực ở miền nam Cưrơgưxtan đã chuyển đổi sang Islam giáo (vào thế kỷ VII-VIII, trong cuộc xâm lược của Arập ở Trung Á), trong khi người Kyrgyz ở phía bắc Cưrơgưxtan cố gắng khẳng định mạnh mẽ bản sắc văn hóa - dân tộc Kyrgyz trong thực hành tôn giáo của họ nên thường không khoan nhượng đối với các nhóm như Công giáo, Tin Lành Phúc Âm. Giới lãnh đạo Cưrơgưxtan lo ngại về nguy cơ gia tăng chủ nghĩa cực đoan tôn giáo sau nhiều vụ bạo loạn giữa các sắc tộc ở miền nam Cưrơgưxtan (năm 2010). Tôn giáo còn là một công cụ có thể huy động đông đảo người Udơbêkixtan sống ở Cưrơgưxtan, nhiều thanh niên người Udơbêkixtan là công dân Cưrơgưxtan đã rời khỏi đất nước và gia nhập lực lượng của Phong trào Islam giáo Udơbêkixtan (IMU) hoặc các lực lượng Liên minh thánh chiến Islam giáo ở Ápganixtan và Pakixtan hậu thuẫn cho các cuộc xung đột tôn giáo ở Cưrơgưxtan.

Bước ngoặt trong đời sống chính trị ở Cưrơgưxtan cũng làm cho đời sống tôn giáo ít nhiều biến động. Tổng thống Almazbek Atambayev đã đề cập việc luật pháp cần cứng rắn hơn trong quản lý các hoạt động tôn giáo. Một đạo luật tôn giáo được ban hành năm 2009 trong đó ngăn cấm việc phân

phát tài liệu tôn giáo ở nơi công cộng, tăng thêm khó khăn trong việc đăng ký cho các tôn giáo nhóm nhỏ từ chỗ chỉ cần có 10 thành viên đến chỗ yêu cầu phải có ít nhất 200 tín đồ cho một nhóm và bổ sung yêu cầu cư trú đối với các nhà truyền giáo nước ngoài. Luật này đã được sửa đổi năm 2012, bổ sung thêm các điều khoản hạn chế việc nhập khẩu tài liệu tôn giáo và kiểm duyệt các tài liệu tôn giáo một cách hiệu quả. Tuy nhiên, với vai trò tư pháp tương đối độc lập ở Cưrơgưxtan, nhóm thiểu số theo Công giáo và các cộng đồng tôn giáo khác được bảo vệ, rút bỏ lệnh cấm đăng ký đối với cộng đồng Ahmadiyya (một nhóm Islam ly giáo) và Chứng nhân Giêhôva.

Tại Tátgikixtan, Islam giáo hệ phái Hanafi cũng chiếm số đông giống như Udơbêkixtan, nhưng khác ở chỗ, Đảng Phục hưng Islam giáo (*Islamic Renaissance Party*/IRP) được công nhận là một đảng chính trị. Kể từ khi độc lập (năm 1991), Tátgikixtan đã chuyển đổi thành một xã hội Islam giáo (mặc dù không hoàn toàn đồng nhất). Giới lãnh đạo Tátgikixtan xem sự chuyển đổi này là một nguy cơ mất an ninh chính trị, nên chính quyền quyết liệt khẳng định các quyền hợp pháp của họ trong lĩnh vực tôn giáo và cần phải trực tiếp kiểm soát tôn giáo thông qua một cơ quan là Ủy ban Tôn giáo nhà nước (The State Committee on Religious Affairs). Tátgikixtan là một trong 5 quốc gia Trung Á chuyển hướng chính sách từ dung hợp tôn giáo đến chỗ ban hành các luật lệ hạn chế đối với các hoạt động tôn giáo. Sự thay đổi này phần nào phản ánh việc củng cố quyền lực của Tổng thống Imomali Rahmon hơn

là phản ánh những thay đổi mạnh mẽ trong đời sống tôn giáo của Tátgikixtan.

Luật tôn giáo ban hành năm 2009 đã công nhận đạo Islam Hanafi là đức tin truyền thống của Tátgikixtan. Luật tôn giáo đã tăng cường các yêu cầu, điều kiện để được đăng ký là các tôn giáo hợp pháp, quy trình đăng ký này vô hình trung đã loại bỏ các hệ phái ngoài Islam Hanafi như Islam Salafi, Sufi, Ismaili và đóng cửa các nhà thờ Islam giáo (và bất kỳ trường học liên quan nào) được coi là đi chệch khỏi hình thức của Islam hệ phái Hanafi. Luật cũng đã tăng cường quyền hạn của Ủy ban Tôn giáo nhà nước (cơ quan chịu trách nhiệm cấp đăng ký cho các hệ phái tôn giáo được nhà nước công nhận và chứng nhận chuyên môn cho các giáo sĩ tham gia trong hệ thống đào tạo tôn giáo). Số lượng trường học Islam giáo đã giảm, và một số trường buộc phải thay đổi chương trình học. Số lượng người có thể tham dự các nghi lễ tôn giáo cũng bị hạn chế. Trang phục Islam giáo, khăn trùm đầu bị cấm sử dụng trong các trường học, giáo viên nam dưới 50 tuổi không được để râu. Một số phong tục của Islam giáo liên quan đến nghi lễ sinh nở, trưởng thành, kết hôn và tang lễ bị hạn chế thực hiện, nghi lễ cắt bao quy đầu bị cấm. Cha mẹ phải chịu trách nhiệm nếu con cái dưới 18 tuổi của họ tham gia các buổi lễ tôn giáo. Việc hạn chế các hoạt động này có thể tạo ra sự ổn định chính trị, và cũng giúp các tổ chức Hanafi Islam giáo trong cả nước phát triển. Song, sự thống nhất về giáo lý Hanafi Islam giáo trên khắp đất nước có thể là một trong những nguyên nhân gây nên hàng loạt các cuộc đụng độ giữa

các lực lượng an ninh Tátgikixtan và các phần tử cực đoan đoan tôn giáo, báo hiệu sự xuất hiện của một thế lực mới của tôn giáo ở Trung Á của thách thức an ninh chính trị của Tátgikixtan.

Tuốcmênixtan sau năm 1991 trở thành một quốc gia độc lập, là một mô hình nhà nước cộng hòa tổng thống. Theo đó, tổng thống vừa là nguyên thủ quốc gia vừa là người đứng đầu chính phủ. Tuốcmênixtan duy trì chế độ một đảng lãnh đạo (1991-2012). Năm 2008, Hội đồng nhân dân đã nhất trí thông qua nghị quyết sửa đổi Hiến pháp, cho phép thành lập nhiều đảng phái chính trị. Năm 2013, cuộc bầu cử Nghị viện đa đảng đầu tiên được tổ chức tại Tuốcmênixtan, tuy nhiên, cuộc bầu cử năm 2013 vẫn được đánh giá là không có sự đối trọng của các đảng đối lập trong Quốc hội Turkmen, Đảng Dân chủ (Đảng Cộng sản dưới thời Xôviết) vẫn là đảng lãnh đạo ở Tuốcmênixtan. Tổng thống Saparmurat Niyazov được quốc hội tuyên bố là Tổng thống trọn đời của Tuốcmênixtan (lãnh đạo đất nước từ 1985 cho đến khi qua đời năm 2006).

Giống như các quốc gia Trung Á khác, dân số Tuốcmênixtan theo Islam giáo chiếm 93%, 6% dân số là tín đồ Chính thống giáo, 1% còn lại theo Công giáo, Chứng nhân Jehovah , Do Thái giáo, đạo Bahai'i, Tin Lành Baptists, Cơ đốc Phục Lâm[1].

Tương tự như Tátgikixtan, hệ phái Hanafi Islam giáo ở Tuốcmênixtan cũng chiếm ưu thế. Để ngăn chặn xu hướng chính trị hóa tôn giáo (như đang diễn ra ở Udơbêkixtan),

1. Theo báo cáo của Trung tâm Nghiên cứu Pew. Nguồn: Pewforum.org.

Chính phủ Tuốcmênixtan tìm cách hạn chế sự ảnh hưởng của tộc người Udơbêkixtan đối với hoạt động Islam giáo ở Tuốcmênixtan. Chính phủ Tuốcmênixtan cũng duy trì sự kiểm soát chặt chẽ đối với việc thực hành tôn giáo, bao gồm cả việc thực hành Islam giáo. Các hoạt động tôn giáo ở Tuốcmênixtan được giám sát bởi Hội đồng Tôn giáo nhà nước (the State Council on Religious Affairs). Tuy nhiên, sự kiểm soát này đã được nới lỏng sau những quy định mới về quản lý đời sống tôn giáo được đưa ra năm 2007 (sau thời Tổng thống Saparmurat Niyazov), chính quyền đã cho phép các giáo lý Islam giáo cơ bản được giảng dạy trong các trường công lập. Nhiều cơ sở tôn giáo, bao gồm các trường học tôn giáo và nhà thờ Islam giáo hình thành dưới sự hỗ trợ của các nước Islam giáo như ở Arập Xêút, Côoét, Thổ Nhĩ Kỳ. Song, Chính phủ nước này luôn sẵn sàng đối phó với những rủi ro do tôn giáo mang lại, theo dõi chặt chẽ những nội dung được giảng dạy tại các cơ sở tôn giáo. Đặc biệt, chính phủ nước này không công nhận hầu hết bằng cấp của nước ngoài cấp cho công dân của họ và do đó cũng sẽ không bổ nhiệm bất kỳ giáo sĩ nào được đào tạo ở nước ngoài đứng đầu các cộng đồng tôn giáo đã được cấp đăng ký trong nước. Với chủ trương đó, Chính phủ Tuốcmênixtan không "thoải mái" khi công dân của họ chuyển đổi sang các tôn giáo khác. Mặc dù Chính thống giáo được xem là tôn giáo truyền thống ở Tuốcmênixtan, được truyền giáo hợp pháp, nhưng quá trình đăng ký và hoạt động vẫn bị hạn chế, các nhóm Công giáo, các hệ phái Tin Lành Báptít, Ngũ tuần, Chứng nhân Giêhôva và các tôn giáo mới khó được cấp đăng ký sinh hoạt,

nhiều hệ phái đã phải đóng cửa các nhà thờ, bị tịch thu đồ thờ cúng và tài sản... Trong những năm gần đây, luật pháp của Tuốcmênixtan quy định, công dân không được khước từ nghĩa vụ quân sự vì lý do tôn giáo, công dân có tôn giáo vi phạm có thể bị bỏ tù.

2. Kinh nghiệm rút ra

Nhìn chung, chính phủ các nước Trung Á đều có một chính sách rõ ràng về tôn giáo và việc duy trì mối quan hệ mạch lạc giữa chính trị và tôn giáo trên nguyên tắc bảo vệ sự an toàn của cộng đồng và quốc gia là trách nhiệm của nhà nước và là ưu tiên số 1, hơn bất kỳ phạm trù quốc tế nào về quyền con người, quyền tự do tôn giáo, mặc dù các quốc gia Trung Á đều đã ký kết các công ước quốc tế khác nhau nhằm ràng buộc họ thực hiện các quyền này. Giới chính trị ở Trung Á tin tưởng rằng, họ (chứ không phải các tổ chức tôn giáo hay các tổ chức xã hội dân sự) được trang bị tốt nhất để "trực tiếp" lãnh đạo và phát triển xã hội. Thời kỳ đầu khi mới trở thành các quốc gia độc lập (thập niên 1990), vì lo ngại uy tín của nhà nước có thể bị ảnh hưởng thông qua các hoạt động của tôn giáo, đặc biệt là ảnh hưởng của các nhân vật tôn giáo trong công chúng có bất đồng chính kiến với chính quyền và tôn giáo có thể là một đối thủ tiềm ẩn về ý thức hệ, nên các quốc gia Trung Á đã chọn chính sách giám sát và quản lý chặt chẽ các tôn giáo và thực hành tôn giáo ở các mức độ khác nhau, kể cả hạn chế các hoạt động xã hội - từ thiện của tổ chức tôn giáo để ngăn chặn xu hướng chính trị hóa tôn giáo. Xu hướng hạn chế tôn giáo đã tồn tại trong suốt mấy

thập niên sau ngày độc lập và giới lãnh đạo Trung Á xem chủ nghĩa cực đoan tôn giáo như một nguyên cớ để biện minh cho việc tăng cường luật pháp về tôn giáo. Việc sắp đặt vị trí, vai trò của tôn giáo do chính quyền quyết định chứ không phải do các cộng đồng tín đồ bởi một tư duy chính trị rằng, chính quyền phải có tính "gia trưởng" trong việc cung cấp và bảo vệ quốc gia và cộng đồng dân cư khỏi các mối đe dọa. Tất cả các mối đe dọa, vũ trang hay xung đột xã hội không bạo lực đều nguy hiểm như nhau.

Cấu trúc chính trị cơ bản ở tất cả các quốc gia Trung Á là nhà nước thế tục đa nguyên tôn giáo (không thừa nhận một tôn giáo chủ lưu, mặc dù, phần lớn số dân theo Islam giáo), đảng chính trị Islam giáo có thể tồn tại ở một số quốc gia Trung Á nhưng vị thế rất mờ nhạt trên chính trường. Nền độc lập mới của các quốc gia Trung Á đã đặt các chính phủ trước một vấn đề "mới" về tôn giáo, đó là, nỗ lực làm tôn giáo thay đổi sâu sắc để tôn giáo trở thành một nền tảng chung cho tinh thần yêu nước và ý thức quốc gia dân tộc, thể hiện sự "quay lưng lại" với chính sách dưới thời chính quyền Xôviết mà họ bắt nguồn từ đó trong quá khứ. Thông qua đó, các quốc gia Trung Á tự hào tuyên bố tôn trọng nền dân chủ và tự do tôn giáo được thiết lập. Họ nhấn mạnh về sự gia tăng số lượng cơ sở thờ tự hiện tại, cao hơn rất nhiều so với thời kỳ Xôviết. Song, trước nhiều biến động chính trị và những thách thức xã hội, kinh tế thời kỳ hậu Liên bang Xôviết, một sự phục hưng tôn giáo là có thật ở các quốc gia Trung Á, nhưng sự "phục hưng" đó không hoàn toàn là hệ quả của việc thúc đẩy vai trò tôn giáo của chính quyền mới mà là sự tự hồi sinh

của các thể chế và thực hành tôn giáo để cố gắng trở thành một hệ tư tưởng thay thế, bù đắp cho sự mất mát và lấp đầy "khoảng trống" về ý thức hệ sau khi không gian địa lý của Liên Xô (cũ) bị chia cắt thành các nước cộng hòa độc lập, đồng thời mất đi một sự "bao cấp trung tâm" của chính quyền Liên bang Xôviết đối với các nước cộng hòa Trung Á, nơi mức sống sống thấp, các ngành công nghiệp không phát triển. Nhiều công dân của các nước Trung Á đeo đuổi ký ức hoài niệm về kỷ nguyên "vàng son" của siêu cường Liên Xô với các dịch vụ xã hội miễn phí. Các công dân Trung Á hầu như mất tất cả các điểm tham chiếu, có thể sẽ tìm cách được bao bọc trong "vòng tay" của tôn giáo, bù đắp cho sự thiếu hụt thế giới quan đã tồn tại gần bảy thập kỷ ở thời kỳ Xôviết của họ. Còn chính phủ các nước Trung Á trong việc định hình các chính sách của mình vì không muốn liên quan đến hệ tư tưởng trước đây nên đã nỗ lực tìm mọi cách loại bỏ dần các ảnh hưởng của quá khứ. Diễn ngôn chính trị đôi lúc phê phán chủ nghĩa vô thần của chế độ Xôviết, nhưng không tự bình luận về các biện pháp nhằm hạn chế hoạt động của các hệ phái tôn giáo mới xuất hiện sau thời kỳ độc lập của các quốc gia Trung Á và cũng không biện giải cho việc ngăn chặn nguy cơ "phục hưng" tôn giáo gây mất ổn định xã hội.

Ý tưởng trước đây xem tôn giáo là "kẻ thù của nhân dân" hay "thuốc phiện của nhân dân" nay chuyển thành "kẻ thù của sự ổn định". Việc hạn chế quyền tự do và kiểm soát chặt chẽ tôn giáo, kể cả quyền hiện diện xã hội và tham gia vào các hoạt động xã hội - từ thiện của các tổ chức tôn giáo vô hình trung đã biến tôn giáo thành một đối trọng chính trị là

một thực tế tồn tại ở các nước cộng hòa Trung Á (đặc biệt là Udơbêkixtan) hiện nay. Các cuộc bạo động của Islam giáo xảy ra từ ngay những ngày đầu độc lập ở Trung Á như một phản ứng lại đối với chính sách tôn giáo của chính phủ. Đến lượt nó, tôn giáo ảo tưởng về vị trí trung tâm trong xã hội thời kỳ hậu Xôviết ở các quốc gia Trung Á, ảo tưởng về sự bù đắp ý thức hệ và danh tính quốc gia, ảo tưởng về quyền tự quyết được trao cho một cách rộng lớn hơn, nên nỗi thất vọng sẽ biến thành các phản ứng chống lại chế độ hiện hành. Hệ quả là các nhà chức trách chính trị ở Trung Á xem tôn giáo như một tổ chức chính trị đối lập có hệ thống, điều này phần nào hợp lý vì Islam giáo là một tôn giáo chủ đạo ở tất cả các quốc gia Trung Á và tình cảm của người dân Trung Á đối với Islam giáo vẫn nguyên vẹn. Nói chung, chính phủ các nước Trung Á đều "mắc kẹt" trong việc vừa muốn lấy tôn giáo làm yếu tố trọng tâm để tạo dựng nền tảng chung cho tinh thần yêu nước và ý thức quốc gia dân tộc, lại vừa lo ngại tôn giáo có nguy cơ đe dọa đến an ninh quốc gia và chia rẽ dân tộc, lại vừa chịu áp lực quốc tế khi các quốc gia Trung Á là nhóm các quốc gia nằm trong danh sách những nước vi phạm tự do tôn giáo (năm 2017) của Bộ Ngoại giao Mỹ[1].

Tóm lại, trong bối cảnh chính trị mới đó, để tránh bất ổn trong tương lai, các quốc gia Trung Á cần kiểm soát tốt các chính sách tôn giáo của mình để không trở nên "chắp vá" hay "chủ nghĩa khu vực" thời kỳ hậu Xôviết. Thay vì cố gắng

1. Theo https://www.state.gov/reports/2017-country-reports-on-human-rights-practices/.

loại bỏ sự ảnh hưởng của tôn giáo đến xã hội để khẳng định bản chất thế tục của nhà nước, các nước này nên quan tâm hơn đến các hệ tư tưởng phi thế tục, xu hướng đa dạng tôn giáo phi truyền thống, giữ thái độ hài hòa trong tranh luận về vai trò của tôn giáo đối với xã hội và chính trị, hạn chế tối đa sự can thiệp của nhà nước vào tôn giáo để không biến tôn giáo thành một lực lượng chính trị chống đối được người dân chấp nhận do bất bình với cấu trúc nhà nước thế tục không mang lại sự phát triển kinh tế - xã hội một cách hiệu quả; xây dựng hệ thống chính trị cởi mở để khơi thông các nguồn lực tôn giáo cho sự phát triển đất nước và khẳng định bản sắc dân tộc vốn có từ truyền thống tôn giáo ở Trung Á.

II. TÌNH HÌNH AN NINH TÔN GIÁO CỦA INĐÔNÊXIA

1. Bối cảnh chính trị ở Inđônêxia

Mô hình nhà nước Inđônêxia là nhà nước thế tục, quản trị xã hội theo Hiến pháp và pháp luật. Tuy nhiên, nguyên tắc mang tính nền tảng tinh thần của Inđônêxia (hay còn gọi là 5 nguyên lý triết học Pancasila[1]) yêu cầu công dân của mình phải có "niềm tin vào một và chỉ một Chúa trời", không

1. Pancasila (tiếng Inđônêxia: panta'sila) là lý thuyết triết học chính thức, nền tảng tư tưởng của nhà nước Inđônêxia. Pancasila bao gồm hai từ tiếng Java cổ có nguồn gốc từ tiếng Phạn: "pañca" ("năm") và "sīla" ("nguyên tắc"), tức là 5 nguyên tắc không tách rời và liên quan đến nhau: (1) niềm tin vào một và chỉ một Chúa trời; (2) một nhân loại công bằng và văn minh; (3) một Inđônêxia thống nhất; (4) dân chủ được dẫn dắt bởi trí tuệ của đại diện nhân dân; (5) công bằng xã hội cho tất cả người Inđônêxia.

công nhận thuyết bất khả tri hay vô thần chủ nghĩa, báng bổ thánh thần bị xem là vi phạm pháp luật.

Sự chuyển đổi nền dân chủ của Inđônêxia vào cuối những năm 1990 đã dẫn đến sự hình thành của nhiều đảng chính trị và các đảng phái tôn giáo. Đảng Công lý và Thịnh vượng (the Justice and Prosperity Party) và Đảng Anh em Islam giáo Ai Cập (the Egyptian Muslim Brothers Party) cũng đã lựa chọn tham gia chính trị thay vì đối đầu. Nhiều đại diện nhóm xã hội dân sự nổi bật (bao gồm từ các tổ chức tôn giáo) lên tiếng công khai chống phân biệt đối xử và bạo lực tôn giáo, đấu tranh thúc đẩy đa nguyên tôn giáo và đòi quyền tự do cho các nhóm tôn giáo thiểu số ở Inđônêxia, đòi quyền tham chính và có ghế trong Hạ viện[1].

Các quan chức địa phương và trung ương (kể cả lực lượng cảnh sát) cũng được quyền tham gia vào các nhóm (các đảng phái tôn giáo) như Mặt trận Islam giáo (Islam Defender's Front/FPI), Diễn đàn Cộng đồng Islam giáo (Islamic Community Forum/FUI), Mặt trận Jihad Islam giáo (Islamic Jihad Front /FJI), Hội đồng Mujahideen của Inđônêxia (Indonesian Mujahideen Council/MMI). Các quan chức chính phủ (từ trung ương đến địa phương) có thể được bầu và

1. Ngày 11/02/2017, khoảng 200.000 tín đồ Islam giáo đã tham dự một buổi cầu nguyện chung trong nhà thờ Islam giáo ở thủ đô Jakarta để kêu gọi người Islam giáo bỏ phiếu cho một ứng cử viên Islam giáo trong cuộc bầu cử thống đốc bang Jakarta ngày 14/02/2017. Thống đốc Tây Kalimantan và Thị trưởng Solo là người Công giáo, và một chức sắc Islam giáo dòng Shia đã giữ một ghế trong Hạ viện (được bầu từ một quận mà đa số dân theo Islam giáo dòng Sunni ở Bandung, Tây Java...).

bổ nhiệm từ các nhóm tôn giáo thiểu số, các chính trị gia được bầu từ các nhóm tôn giáo thiểu số vẫn có thể phục vụ trong các quận, thành phố mà ở đó Islam giáo là đa số. Thậm chí, vẫn có tín đồ Islam giáo, hệ phái Shia[1] (hệ phái chiếm tỷ lệ tín đồ thấp) là cán bộ trong cơ quan lập pháp quốc gia.

Hiện tại, có hai loại đảng phái tôn giáo ở Inđônêxia: (1) tôn chỉ hoạt động của đảng dựa trên các nguyên tắc tôn giáo rõ ràng; (2) đảng phái thế tục nhưng được dẫn dắt bởi các nhân vật tôn giáo hoặc các cộng đồng tôn giáo cụ thể. Sự cởi mở của hệ thống chính trị cho phép các đảng nhỏ cũng được tham gia liên minh lãnh đạo và có quyền tiếp cận nguồn tài trợ của Chính phủ[2]. Tuy nhiên, dù hơn 87% người dân Inđônêxia là tín đồ của Islam giáo nhưng vị thế chính trị của đảng Islam giáo khá mờ nhạt và sức hấp dẫn chính trị hạn chế.

---

1. Sau cái chết của Muhammad năm 632, Islam giáo bắt đầu phân chia thành các hệ phái và tranh chấp nảy sinh từ bất đồng về việc ai sẽ là người kế nhiệm nhà tiên tri Muhammad nắm giữ quyền lực chính trị và tôn giáo. Phái Sunni (ngày nay chiếm khoảng 80% số tín đồ Islam giáo trên toàn thế giới) cho rằng, nhà lãnh đạo mới nên được lựa chọn bằng sự đồng thuận trong tín đồ; phái Shia (chiếm số ít trong tỷ lệ tín đồ Islam giáo) cho rằng, chỉ có thân nhân, con cháu của nhà tiên tri Muhammad mới là những người kế vị chính đáng, tin cậy và mới được trở thành giáo chủ.

2 . Nguồn: https://www.tandfonline.com/journal Asian Security, Code=fasi20. Journal, Volume 4, 2008 - Issue 1: Faith and Security: The Effects of Democracy on Religious Political Parties. Mack Woodward, Indonesia's Religious Political Parties: Democratic Consolidation and Security in Post-New Order Indonesia.

2. Tác động của chính sách, luật pháp về tôn giáo đối với tình hình an ninh tôn giáo của Inđônêxia

Trong cuộc điều tra dân số năm 2018, tổng dân số Inđônêxia là 268.553.181 người[1], trong đó, 87,18% người tự nhận mình là tín đồ Islam giáo (phái Sunni chiếm 99%, Shia 0,8%, Ahmadis 0,2%), 7% theo Tin Lành, 2,91% theo Công giáo, 1,69% theo Ấn Độ giáo, 0,72% tín đồ Phật giáo, 0,05% theo Nho giáo, 0,45% theo các tôn giáo khác, khoảng 10 - 15 nghìn người (chủ yếu ở Medan và Jakarta) theo đạo Sikh, khoảng 20 triệu người (chủ yếu ở Java, Kalimantan và Papua) thực hành tín ngưỡng truyền thống khác nhau (được gọi chung là aliran kepercayaan), cộng đồng Do Thái giáo khá nhỏ (ở Jakarta, Manado, Jayapura...). Cộng đồng tôn giáo Bahai và Pháp Luân Đại Pháp (hoặc Pháp Luân Công) cũng có ở Inđônêxia nhưng chưa có con số thống kê chính xác. Người dân sinh sống ở tỉnh Bali chủ yếu theo đạo Hinđu, còn ở các tỉnh Papua, Tây Papua, Đông Nusa Tenggara và Bắc Sulawesi chủ yếu theo Công giáo[2].

Kể từ khi độc lập (năm 1945), Hiến pháp Inđônêxia công nhận quyền tự do tôn giáo, tự do thực hành tôn giáo (Điều 29, Hiến pháp năm 1945 tuyên bố: (1) Nhà nước dựa trên niềm tin vào một và chỉ một Chúa trời; (2) Nhà nước bảo đảm tất cả mọi người có tôn giáo và tự do thờ cúng, theo tín ngưỡng/tôn giáo

1. Nguồn: https://danso.org/indonesia/. Theo số liệu mới nhất ngày 19/4/2021, dân số nước này hiện là 275.796.919 người *(BT).*

2. Đỗ Lan Hiền: "An ninh tôn giáo ở Inđônêxia", Tạp chí *Thông tin khoa học Lý luận chính trị*, số 3/2019, tr.43.

của riêng mình). Hiến pháp mới (năm 1998) đã có những quy định rõ ràng hơn về quyền con người. Những nguyên tắc này được xây dựng thành luật pháp, đặc biệt là Luật số 11 và 12/2005 về việc phê chuẩn Công ước quốc tế về các quyền dân sự và chính trị (ICCPR) và phê chuẩn Công ước quốc tế về các quyền kinh tế, xã hội và văn hóa (ICESCR), Luật số 40/2008 về xóa bỏ phân biệt chủng tộc và sắc tộc, v.v.. Tuy nhiên, các công ước quốc tế về quyền con người đều được đặt dưới sự hạn chế của Hiến pháp Inđônêxia.

Năm 2001, Chính phủ Inđônêxia ban hành Hiến pháp sửa đổi lần thứ hai, trong đó Điều 28i quy định: (1) Quyền được sống, quyền không bị tra tấn, quyền tự do tư tưởng và lương tâm, quyền tự do tôn giáo... (2) Mọi người đều có quyền tự do không bị phân biệt đối xử dựa trên bất kỳ cơ sở nào và quyền được bảo vệ khỏi sự phân biệt đối xử. Tuy nhiên, chính phủ (cụ thể là Bộ Tôn giáo (The Ministry of Religious Affairs/MRA) và Bộ Nội vụ (The Ministry of Home Affairs/MOHA) chỉ công nhận sáu tôn giáo chính thức là: Islam giáo, Tin Lành, Công giáo, Ấn Độ giáo, Phật giáo và Nho giáo. Mặc dù, theo dữ liệu do Hội nghị Tôn giáo và Hòa bình của Inđônêxia (Conference of Religion and Peace/ICRP) thu thập, có khoảng 245 tôn giáo không chính thức ở Inđônêxia. Các tổ chức tôn giáo khác ngoài sáu tôn giáo được công nhận phải được Bộ Nội vụ và Bộ Tôn giáo thừa nhận tính pháp lý. Các nhóm tôn giáo bản địa cũng có thể đăng ký với Bộ Giáo dục và Bộ Văn hóa. Cả hai bộ sẽ tham khảo ý kiến của Bộ Tôn giáo trước khi cấp tư cách pháp lý cho các tổ chức tôn giáo. Pháp luật quy định, tất cả các nhóm tôn giáo

phải được đăng ký dưới một hình thức nào đó; các tổ chức xã hội dân sự được yêu cầu phải duy trì hệ tư tưởng Pancasila. Hành vi báng bổ thánh thần hoặc truyền bá hận thù là vi phạm pháp luật. Các nhóm tôn giáo đã đăng ký chính thức phải tuân thủ chỉ thị của Bộ Tôn giáo và chỉ thị của các bộ khác về các vấn đề như: xây dựng nhà thờ, truyền bá tôn giáo, nhận viện trợ nước ngoài (phải được sự chấp thuận của MRA), cấm phổ biến các tài liệu và phát tờ rơi quảng cáo tôn giáo cho các tín đồ thuộc các nhóm tôn giáo khác (tại nhà) với mục đích chuyển đổi tôn giáo. Các tổ chức tôn giáo nước ngoài phải xin phép MRA khi cung cấp bất kỳ sự hỗ trợ nào (hiện vật, nhân sự hoặc tài chính) cho các nhóm tôn giáo địa phương. Theo nghị định chung của MRA-MOHA (năm 2006), nhà ở tư nhân không được sử dụng cho các dịch vụ tôn giáo hoặc làm trụ sở cho các hội thánh tôn giáo. Các tổ chức tôn giáo không được tổ chức các nghi lễ tôn giáo và dịch vụ tôn giáo tại nhà riêng[1]. Việc xây dựng nhà thờ phải có chữ ký của

1. Chính quyền và cảnh sát tại Bogor, Tây Java đã từng đóng cửa nhiều nhà thờ vì vi phạm giấy phép, và vì các chức sắc đã thực hiện các nghi lễ tôn giáo tại nhà riêng. Năm 2011, các quan chức địa phương ở Depok, Tây Java đã đóng cửa Nhà thờ Hồi giáo Al-Hidayah, mặc dù nhà thờ này đã được cấp phép năm 2007 và phục vụ một cộng đồng khoảng 400 tín đồ, nhưng nó bị quy kết là gây rối trật tự cộng cộng và làm phiền công chúng bởi ngày 24 tháng 02, hàng trăm người đã biểu tình trước nhà thờ này, kêu gọi giải tán giáo phái Ahmadis và phá hủy nhà thờ của giáo phái này. Đại diện cộng đồng Ahmadis cho biết, nhóm họ chung sống hòa bình với tất cả các đức tin khác, bác bỏ cáo buộc cho rằng họ đã gây rối trật tự công cộng. Tuy nhiên, nhà thờ này vẫn bị đóng cửa mà không cần phải hỏi ý kiến trước khi bị đóng cửa.

ít nhất 90 thành viên của nhóm tôn giáo mình và 60 người thuộc các nhóm tôn giáo khác thừa nhận sẽ hỗ trợ kinh phí. Các nhóm tôn giáo thiểu số (kể cả nhóm Islam giáo dòng Shia) đều cho rằng, các yêu cầu của chính phủ để được xây dựng nhà thờ là rào cản khiến các nhóm tôn giáo thiểu số khó có thể xây dựng hoặc cải tạo nhà thờ, vì chính phủ không cấp giấy phép khi nhóm tôn giáo đó chưa có đủ số lượng tín đồ cần thiết hoặc do các nhóm tôn giáo khác không chấp thuận[1]. Tuy nhiên, ước tính vẫn có tới 85% nhà thờ (phần lớn

---

Ngày 09/3/2011, các quan chức địa phương đã buộc ba nhà thờ tại gia thuộc các giáo phái khác nhau (Tin Lành Batak, Công giáo và Giám lý) ở Bogor, Tây Java chấm dứt các dịch vụ tôn giáo sau khi đại diện MRA và MUI địa phương tham khảo ý kiến của cảnh sát và lãnh đạo khu phố được biết, các hội đoàn này đã tổ chức các buổi lễ tôn giáo tại các khu nhà tư nhân. Quyết định tạm dừng các dịch vụ tôn giáo tại các địa điểm dân cư được đưa ra sau khi một đám đông gồm 11 tổ chức Islam giáo tập trung (vào ngày 05/3/2007) để phản đối chính quyền, khoảng 800 giáo dân tập trung tại một khu nhà ở để làm lễ Chủ nhật.

1. Các nhóm tôn giáo thiểu số như Ahmadis, Islam giáo dòng Shia và Công giáo đã phải đối mặt với vấn đề xây dựng và cải tạo nơi thờ tự. Chính quyền địa phương, cảnh sát sẽ đóng cửa nhà thờ nếu vi phạm giấy phép hoặc là tham gia các cuộc biểu tình. Nhiều tổ chức tôn giáo nhóm nhỏ không thể có được số lượng chữ ký hỗ trợ xây dựng nhà thờ (theo quy định) và bị phản đối từ các nhóm Islam giáo cực đoan trong quá trình nộp đơn, khiến giấy phép gần như không thể có được. Một số nhà thờ Tin Lành và Công giáo cũng báo cáo rằng, các nhóm tôn giáo cực đoan đã buộc họ phải trả tiền bảo kê để được tiếp tục hoạt động khi không có giấy phép. Một số nhà thờ được thành lập trước khi Quy định chung của Bộ Tôn giáo về xây dựng nhà thờ có hiệu lực vẫn có nghĩa vụ phải đáp ứng các yêu cầu pháp lý về xây dựng, nếu không đáp ứng được sẽ phải đóng cửa.

trong số đó là nhà thờ Islam giáo dòng Sunni) đang hoạt động mà không có giấy phép.

Chính quyền địa phương chịu trách nhiệm thực thi các nghị định của chính phủ. Nghị định cũng cần phải có sự chấp thuận của Hội đồng liên tôn địa phương (Local Interfaith Council) và Diễn đàn hòa hợp tôn giáo (the Religious Harmony Forum/FKUB). Các Diễn đàn hòa hợp tôn giáo (FKUB) do chính phủ thành lập tồn tại ở cấp thành phố hoặc cấp huyện, bao gồm các nhà lãnh đạo tôn giáo (từ sáu nhóm tôn giáo chính thức), có trách nhiệm hòa giải các xung đột liên tôn giáo.

Luật pháp yêu cầu phải hướng dẫn và giảng dạy tôn giáo trong các trường công lập. Các cá nhân không được phép từ chối các yêu cầu giáo dục tôn giáo. Phụ huynh học sinh được yêu cầu ký nhận đồng ý cho con cái họ được giáo dục tôn giáo chính thức. Học sinh có quyền yêu cầu được hướng dẫn một trong sáu tôn giáo chính thức. Các nhóm tôn giáo thiểu số không thuộc sáu tôn giáo được Nhà nước thừa nhận không được phép giảng dạy trong các trường công lập. Các lớp dạy về Islam giáo chỉ tập trung vào giáo lý Islam giáo dòng Sunni.

Luật pháp nghiêm cấm các tuyên bố hoặc các hành vi, hoạt động (công khai hoặc có chủ ý) xúc phạm hoặc phỉ báng sáu tôn giáo chính thức, hoặc có ý định ngăn chặn một cá nhân tuân thủ sáu tôn giáo chính thức. Luật pháp cũng quy định, trong trường hợp phỉ báng sáu tôn giáo được công nhận chính thức, trước tiên Bộ Tôn giáo sẽ cảnh báo cá nhân đó trước khi họ có thể bị buộc tội. Luật pháp cũng cấm phổ biến

thông tin được thiết kế để truyền bá sự thù hận hoặc bất đồng giữa các cá nhân hoặc các nhóm cộng đồng nhất định dựa trên sắc tộc, tôn giáo. Các cá nhân có thể bị truy tố vì hành vi hay lời nói báng bổ tôn giáo hay tuyên bố vô thần hay dị giáo và có thể phải đối mặt với án phạt tù tối đa là 5 năm. Vi phạm luật pháp có thể dẫn đến mất tư cách pháp lý, giải thể tổ chức và bắt giữ các thành viên (theo luật báng bổ hoặc áp dụng các luật liên quan khác)[1].

---

1. Ngày 21/8/2016, một tòa án ở Lombok, tỉnh West Nusa Tenggara đã kết án Siti Aisyah 30 tháng tù vì tội truyền bá giáo lý Islam giáo một cách lệch lạc. Tòa án đã phát hiện Aisyah, chủ sở hữu một trường học Kinh Qur'an độc lập, phạm tội vi phạm luật báng bổ, luật về thông tin và giao dịch điện tử. Aisyah tuyên bố cô bắt đầu nghiên cứu một bản dịch Kinh Qur'an bằng tiếng Inđônêxia vào năm 2013 vì khó học tiếng Arập. Sau khi đọc bản Kinh đó, cô cho rằng, Kinh Qur'an hoàn hảo theo đúng nghĩa của nó, lời nói của nhà tiên tri Muhammad và các nguyên lý khác của Islam giáo trở nên thừa thãi. Tháng 11/2016, cô thành lập một trường học và bắt đầu dạy cách chú giải Kinh Qur'an cho thanh thiếu niên địa phương. Video đăng trên Facebook về các hoạt động của cô đã được phổ biến rộng rãi trên internet. Thống đốc bang West Nusa Tenggara Zainul Majdi sau đó đã ra lệnh đóng cửa trường học của Siti Aisyah.

Năm 2016, Ahok, thống đốc của Jakarta (người Công giáo) đã nói với đám đông rằng, thật sai lầm khi thao túng những câu thơ từ Kinh Qur'an để đạt được lợi ích chính trị. Hội đồng Ulema Inđônêxia (MUI) và các nhóm Islam giáo đã chỉ trích bài phát biểu của ông này và gửi đơn khiếu nại tới cảnh sát, dẫn đến một cuộc điều tra. Ahok đã xin lỗi, nhưng tuyên bố ông không phạm tội báng bổ tôn giáo, ông không có ý xúc phạm Kinh Qur'an và những bình luận của ông là nhắm vào đối thủ chính trị của mình chứ không phải là Islam giáo. Các quan chức MUI tích cực tham gia với tư cách là nhân chứng trong phiên tòa kéo dài năm tháng. Phán quyết cuối cùng của tòa án là Ahok phạm tội báng bổ.

Trong một thời gian dài, luật pháp Inđônêxia yêu cầu mọi công dân Inđônêxia phải ghi rõ trên căn cước công dân (KTP) tôn giáo của mình (trong sáu tôn giáo đã được nhà nước thừa nhận)[1]. Các công chức công khai tuyên bố tin theo hệ thống tín ngưỡng dân gian bản địa ngoài sáu tôn giáo được Nhà nước thừa nhận có thể sẽ gặp khó khăn trong việc thăng tiến. Mặc dù chính phủ cho phép công dân để trống cột tôn giáo trên căn cước công dân của họ, nhưng trong một số trường hợp, việc để trống phần tôn giáo trong KTP có thể sẽ bị từ chối phục vụ trong các dịch vụ công cộng, thậm chí là không cấp KTP cho những người muốn để trống cột tôn giáo[2].

1. Nghị định số 221a tahun 1975 với phụ chú số 477/74054 do Bộ trưởng Bộ Nội vụ ký về thủ tục điền vào mục tôn giáo trong căn cước công dân. Sau này, Tòa án Hiến pháp Inđônêxia đã loại bỏ các điều khoản trong luật yêu cầu công dân phải lựa chọn theo một trong sáu tôn giáo đã được Chính phủ công nhận, tuyên bố, mọi công dân đều được quyền tiếp cận các dịch vụ cơ bản như nhau, bất kể họ theo hay không theo một tôn giáo nào. Sự phân biệt đối xử dựa trên tôn giáo là vi phạm pháp luật.

2. Cộng đồng Aliran kepercayaan (tín ngưỡng dân gian truyền thống) đã kiến nghị lên Tòa án Hiến pháp để xem xét tính hợp pháp của aliran kirercayaan trên KTPs, buộc Tòa án Hiến pháp phải bác bỏ hai điều khoản yêu cầu công dân phải chọn một trong sáu tôn giáo được công nhận ghi trong KTP của họ và được quyền để trống cột tôn giáo. MOHA tuyên bố rằng các thành viên của các tôn giáo bản địa được quyền truy cập các dịch vụ cơ bản, bất kể họ đã làm gì hoặc không tuyên bố tôn giáo của họ trên KTP, việc phân biệt đối xử dựa trên tôn giáo được ghi trong KTP là vi phạm luật pháp. Các nhóm Islam giáo thiểu số (phái Ahmadis và Shia) cũng kháng nghị việc họ bị từ chối tiếp cận các dịch vụ công như đăng ký kết hôn, dịch vụ y tế nếu họ để trống ô tôn giáo trên KTP của họ.

Việc thiếu KTP dẫn đến người dân không thể đăng ký kết hôn, đăng ký bảo hiểm y tế, vay tín dụng ngân hàng[1]... Đối mặt với vấn đề này, nhiều tín đồ thuộc nhóm tôn giáo thiểu số chọn cách khai gian dối là tín đồ của một trong sáu tôn giáo được thừa nhận[2]. Do đó, số lượng thống kê tín đồ của sáu tôn giáo chưa hoàn toàn là con số chính xác.

Hiến pháp Inđônêxia tuyên bố, quốc gia này dựa trên niềm tin vào một vị thần tối cao, nhưng bảo đảm cho tất cả mọi người đều có quyền thờ phụng tôn giáo hoặc tín ngưỡng của riêng họ. Song, luật pháp Inđônêxia khá cứng rắn trong việc hạn chế các quyền tự do tôn giáo, công dân phải chấp nhận sự hạn chế quyền được thiết lập bởi luật pháp để bảo đảm an ninh, bảo vệ quyền của người khác và nhu cầu tôn giáo chỉ được đáp ứng khi đã bảo đảm các giá trị, chuẩn mực đạo đức, giá trị tôn giáo, an ninh và trật tự công cộng. Các nhóm thiểu số Islam giáo và Công giáo hoặc các giáo phái lạ, nếu được báo cáo là các mối đe dọa an ninh tôn giáo và an ninh công cộng sẽ bị cấm đoán, giám sát chặt chẽ. Tòa án quận Đông Jakarta đã từng cấm nhóm tôn giáo Gafatar

---

1. Dữ liệu từ một tổ chức phi chính phủ cho thấy, khoảng 42.000 tín đồ của một số tín ngưỡng truyền thống đã bị từ chối việc đăng ký dân sự cơ bản như: KTP, giấy khai sinh và giấy phép kết hôn. Khoảng 80.000 người không thể truy cập các dịch vụ công cộng.

2. Các tín đồ Do Thái giáo cho biết, họ cảm thấy không thoải mái khi tuyên bố tôn giáo của họ ở nơi công cộng và với chính quyền địa phương, nên thường chọn tuyên bố họ là tín đồ đạo Ki-tô hoặc tín đồ Islam giáo (tùy thuộc vào tôn giáo chiếm số đông nơi họ sống).

hoạt động và kết án (từ 3 đến 5 năm tù) các chức sắc của nhóm tôn giáo này vì lý do đơn giản là giáo lý của họ pha trộn giữa giáo lý Công giáo, Do Thái và Islam giáo, tức là đã xúc phạm các giá trị Islam giáo chính thống. Tín đồ giáo phái Gafatar bị buộc phải rời khỏi thành phố, nơi họ có thể phải đối mặt với sự phân biệt đối xử, kể cả khi tìm kiếm việc làm bởi họ không phải là tín đồ của một trong sáu tôn giáo được nhà nước công nhận chính thức. Trong quá trình di dời, họ phải trải qua các chương trình giáo dục lại hoặc giáo dục ý thức quốc gia, tinh thần yêu nước, bắt buộc phải đồng cảm với một trong sáu tôn giáo được công nhận. Một số chính quyền địa phương (ở Sukabumi, Tây Java, Tulungagung, Đông Java) còn áp đặt luật lệ và quy định riêng hạn chế quyền tự do tôn giáo, chẳng hạn, quy định cấm hành nghề Islam giáo (hệ phái Shia hoặc Ahmadis), đóng cửa nhà thờ Islam giáo của hai phệ phái này, buộc tín đồ Islam giáo Ahmadis phải chuyển đổi tôn giáo. Chính vì lý do này, các mối đe dọa bạo lực ẩn danh do việc các nhà thờ Islam giáo (hệ phái Shia hoặc Ahmadis) bị đóng cửa hoặc không cho xây dựng đã hình thành.

Luật pháp Inđônêxia thể hiện rõ tinh thần dân chủ, bình đẳng trong việc xử lý những hành vi vi phạm pháp luật liên quan đến tôn giáo. Hội đồng xét xử Tòa án quận Bắc Jakarta đã từng kết án hai năm tù một Thống đốc thành phố Jakarta với lý do ông là một tín đồ Công giáo nhưng đã có hành vi báng bổ chống lại Islam giáo.

Luật pháp Inđônêxia cũng cho phép thực thi Luật sharia (luật Islam giáo) tại tỉnh Aceh (nơi có đông tín đồ Islam giáo)

và mở rộng quyền tài phán của các tòa án tôn giáo tại địa phương đối với các giao dịch kinh tế và vụ án hình sự. Luật sharia quy định hình sự hóa các hoạt động đồng tính luyến ái, ngoại tình, cờ bạc, tiêu thụ rượu và gần gũi với các thành viên khác giới (ngoài hôn nhân). Một sắc lệnh của thống đốc bang Aceh cấm phụ nữ làm việc hoặc ghé thăm các nhà hàng nếu không có người bạn đời hoặc người thân của họ đi cùng sau 9 giờ tối. Một sắc lệnh của thị trưởng thành phố Banda Aceh cấm phụ nữ làm việc trong các quán cà phê, quán internet hoặc các địa điểm thể thao sau 10 giờ tối. Nữ cư dân Islam giáo ở tỉnh Aceh bị cấm mặc quần bó sát người nơi công cộng và phải đội khăn trùm đầu. Một quận ở Aceh cấm phụ nữ điều khiển xe máy. Các hình phạt tối đa cho các vi phạm bao gồm phạt tù và hình phạt "*public caning*" (đánh roi nơi công cộng). Mặc dù, Luật sharia không áp dụng cho những người không theo Islam giáo, người nước ngoài hoặc người Islam giáo Inđônêxia không phải là cư dân thường trú tại Aceh nhưng các quan chức địa phương vẫn tuyên bố, cư dân Aceh không theo đạo Islam, cư dân nhập cư vẫn có thể bị trừng phạt theo Luật sharia[1].

1. Ví dụ: ngày 10/3/2017, hai Phật tử đã bị phạt roi vì tội thi đá gà và đánh bạc (chọi gà và đánh bạc là bất hợp pháp theo cả Luật sharia và luật dân sự địa phương). Ngày 23/5/2017, hai người đồng tính nam bị kết án đánh 85 roi (mặc dù đồng tính luyến ái không phải là bất hợp pháp theo luật quốc gia). Vào ngày 08/9/2017, một người đàn ông và một phụ nữ (không theo Islam giáo) ở Lhokseumawe, tỉnh Aceh bị kết án tội ngoại tình vì họ bị bắt quả tang sống chung với nhau tại một nhà riêng (dù họ chưa kết hôn).

3. Kinh nghiệm rút ra

Thứ nhất, không nhà nước hóa tôn giáo hay thiên vị một nhóm tôn giáo. Mô hình nhà nước và thể chế chính trị của Inđônêxia là nhà nước thế tục đa nguyên chính trị, đa nguyên tôn giáo. Tín đồ Islam giáo chiếm tới hơn 87% dân số (tại Việt Nam, số lượng tín đồ Phật giáo chiếm ưu thế), nhưng nhà nước không thừa nhận một tôn giáo chủ lưu. Đảng chính trị Islam giáo có vị thế rất mờ nhạt trên chính trường Inđônêxia. Tuy nhiên, chính sách tôn giáo của Inđônêxia vô hình trung đã "nhà nước hóa" sáu tôn giáo, dẫn đến có những ứng xử và chính sách thiên vị, kỳ thị, thậm chí là chống lại các tôn giáo nhóm nhỏ (không thuộc trong sáu tôn giáo đã được nhà nước thừa nhận).

Như vậy, nhà nước Inđônêxia đã phạm sai lầm "thiên vị đa số, kỳ thị thiểu số", dẫn đến hậu quả là Nhà nước lúng túng khi phải đối phó với sự tức giận của nhóm tôn giáo thiểu số chống lại nhóm đa số (hoặc đa số chống thiểu số). Thay vì hành động để ngăn chặn sự vi phạm của các bên, Nhà nước lại khẳng định các nhóm tôn giáo thiểu số phải phục tùng yêu cầu của nhóm tôn giáo đa số, làm mất lòng tin của cộng đồng và người dân, gây phẫn uất với tính pháp quyền và tính ổn định về pháp lý, hủy hoại tính chính danh của một nhà nước dân chủ.

Thứ hai, xây dựng nhà nước pháp quyền về tôn giáo. Tôn giáo là việc tư nhân, nhà nước không can thiệp vào công việc nội bộ của các tôn giáo.

Inđônêxia đang "mắc kẹt" giữa việc lựa chọn trở thành một nhà nước thần quyền hay pháp quyền. Luật pháp và

Hiến pháp của Inđônêxia tán thành đa nguyên tôn giáo và đa đảng chính trị, nhưng lại áp đặt Luật sharia (luật Islam giáo) cho toàn dân và cả những người không theo Islam giáo, hình sự hóa các vụ việc vi phạm đạo luật của Islam giáo như ngoại tình, uống rượu, quan hệ tình dục trước hôn nhân... Như vậy, mô hình "nhà nước pháp quyền" của Inđônêxia "không giống ai", đó là một nhà nước quản lý xã hội dựa trên cảm hứng tôn giáo: lấy niềm tin vào một Chúa trời (theo nguyên lý của hệ tư tưởng Pancasila) để tạo ra các nguyên tắc công bằng, dân chủ, nhân văn và thống nhất đất nước Inđônêxia; lấy các giá trị của Islam giáo để phân định tốt - xấu, hợp pháp hay bất hợp pháp; xu hướng vừa đề cao hệ tư tưởng dân tộc với 5 nguyên lý Pancasila, vừa thúc đẩy tư tưởng Islam giáo như là hệ tư tưởng chính thống, vừa có xu hướng thế tục hóa đòi hỏi phân tách nhà nước và tôn giáo. Sự trung dung "mắc kẹt" này khiến Chính phủ Inđônêxia bị mất lòng tin trong người dân về một nhà nước thế tục trung lập và thượng tôn pháp quyền. Người dân lo lắng, trong tương lai, Islam giáo có thể sẽ có mặt trong việc thiết lập một trật tự quyền lực chính trị - xã hội mới ở Inđônêxia và khi đó mối bất ổn an ninh tôn giáo là hiện thực gần.

Luật pháp Inđônêxia không thừa nhận chủ nghĩa vô thần và kết tội những ai không theo tôn giáo vì vi phạm Luật chống báng bổ tôn giáo. Tuy nhiên, chính quyền đôi khi lại tỏ ra quá cứng rắn trong việc người dân vi phạm tính pháp lý (với nhiều điều khoản quy định chưa hợp lý)

trong thực hành tôn giáo như xây dựng nhà thờ, cử hành nghi lễ tôn giáo tại tư gia. Nếu vi phạm, người dân có thể bị bỏ tù, bị cấm cản, bị đóng cửa nhà thờ, gây nên những bức xúc tôn giáo, đẩy người dân đối đầu với chính quyền khi không gian thiêng (nhà thờ) và nhu cầu tôn giáo của họ bị chính quyền xâm hại, làm gia tăng các cuộc xung đột tôn giáo giữa các nhóm tôn giáo đa số và thiểu số. Thêm nữa, Luật chống báng bổ tôn giáo ở Inđônêxia đã đưa nhà nước vào tình trạng phải lựa chọn một tôn giáo chính thống để người dân có thể chấp nhận được và theo nó, như vậy, quyền lựa chọn tôn giáo của cá nhân và tính đa nguyên tôn giáo bị suy giảm nếu không muốn nói là bằng "không".

Thứ ba, thực hiện nhất quán bình đẳng tôn giáo.

Chính sách bất bình đẳng tôn giáo là một trong những sai lầm và thất bại trong chính sách tôn giáo của Nhà nước Inđônêxia, đã gây ra các cuộc xung đột dưới danh nghĩa bảo vệ quyền tự do tôn giáo, quyền không bị phân biệt đối xử vì lý do tôn giáo nhưng thực chất liên quan nhiều hơn đến quyền chính trị, quyền kinh tế. Mối đe dọa an ninh tôn giáo ở Inđônêxia ngày càng sâu sắc và trở nên phức tạp hơn. An ninh quốc gia toàn diện của Inđônêxia đã vượt quá phạm vi an ninh quân sự, bao gồm cả khía cạnh chính trị, văn hóa, kinh tế, xã hội, tôn giáo.

Nói chung, để bảo đảm an ninh tôn giáo, Inđônêxia cần tập trung giải quyết một số vấn đề sau: (i) phát triển đời sống vật chất, tinh thần cho người dân và thu hẹp khoảng cách

xã hội, phát triển bền vững; (ii) bảo đảm các quyền con người và công bằng xã hội không phân biệt tôn giáo, chủng tộc, ngôn ngữ, tạo cơ hội bình đẳng cho tất cả tín đồ và tổ chức tôn giáo; (iii) Nhà nước và tôn giáo tăng cường đối thoại để giải quyết xung đột.

III. TÌNH HÌNH AN NINH TÔN GIÁO CỦA PHILÍPPIN

1. Bối cảnh chính trị - xã hội, an ninh tôn giáo ở Philíppin

Philíppin - quốc gia đông dân thứ 12 trên thế giới là một trong những quốc gia có nền dân chủ sống động và nền kinh tế phát triển nhanh nhất khu vực Đông Nam Á. Philíppin là thuộc địa cũ của Tây Ban Nha hơn 300 năm, đầu thế kỷ XX nằm dưới quyền ủy trị của Mỹ, nên có mối quan hệ lịch sử và văn hóa sâu sắc với Mỹ và là đối tác thương mại, đầu tư quan trọng của Mỹ. Kể từ khi ký Hiệp ước phòng thủ lẫn nhau năm 1951, Philíppin là một trong những đối tác an ninh quan trọng nhất của Mỹ ở châu Á - Thái Bình Dương. Mỹ muốn thông qua Philíppin để mở rộng hợp tác trên toàn khu vực, bao gồm cả Xingapo, Malaixia, Inđônêxia và Việt Nam.

Tình hình an ninh quốc gia của Philíppin được đánh giá là rất phức tạp, Philíppin phải đối phó với hai vấn đề lớn:

(1) Những thách thức an ninh phi truyền thống, đặc biệt là thiên tai. Philíppin là một quần đảo (7.000 hòn đảo), phần lớn nằm ở vị trí thấp và đặc biệt dễ bị ảnh hưởng bởi thiên tai như bão lũ. Điều này đặt ra yêu cầu đáng kể đối với Lực lượng vũ

trang Philíppin (Armed Forces of the Philippine/AFP) để tiến hành các hoạt động hỗ trợ nhân đạo và cứu trợ thảm họa (Humanitarian assistance and disaster relief/HA/DR);

(2) Philíppin còn phải đối phó với các thách thức trong nước liên quan đến tội phạm, dân quân, cướp biển và khủng bố, kể cả các cuộc nổi dậy của lực lượng Quân đội nhân dân mới (New People's Army/NPA) cũng như phong trào ly khai Islam giáo kéo dài hàng thập kỷ. Philíppin "sở hữu" số lượng tín đồ Công giáo lớn thứ ba thế giới, nên mức độ của các thách thức an ninh tôn giáo là tương đối cao so với các nước khác trong khu vực.

Theo số liệu khảo sát tôn giáo năm 2015, đa số người dân Philíppin theo Công giáo (chiếm khoảng hơn 80% dân số[1]), 10% thuộc về các hệ phái Tin Lành, 5% theo Islam giáo (sinh sống chủ yếu ở Mindanao, Palawan và Quần đảo Sulu - một khu vực được gọi là Bangsamoro hoặc vùng Moro), 2% dân số theo Phật giáo, Đạo giáo (chủ yếu nhóm cộng đồng người Philíppin gốc Nhật Bản), 2% dân số thừa nhận và thực hành các nghi lễ dân gian truyền thống của Philíppin[2], một số

1. Theo https://danso.org/philippines/, truy cập ngày 11/3/2021, dân số Philíppin là 110.598.794 người.

2. Tín ngưỡng đa thần: vị thần tối cao Tagalog, Bathala, và các con của ông Adlaw, Mayari, và Tala, hoặc vị thần Visaya Kan-Laon. Những người khác thực hành thờ cúng tổ tiên (anitos). Thực hành phép thuật/ma thuật, chữa bệnh, pháp sư, phù thủy và warlocks (mangkukulam), nữ tư tế (babaylan/katalonan). Ở vùng Visaya, người dân tin vào pháp thuật của pháp sư và phù thủy (barang) và các sinh vật thần thoại như aswang (ma cà rồng), duwende (người lùn) và bakonawa (một con rắn biển khổng lồ),...

lượng nhỏ là tín đồ đạo Sikh, Hinđu giáo, Do Thái giáo và đạo Baha'i[1]. Một số ít người dân không theo một tôn giáo chính thức nào (nằm trong nhóm thừa nhận các tín ngưỡng bản địa).

Năm 1521, các nhà truyền giáo Tây Ban Nha theo cuộc đổ bộ của Ferdinand Magellan đã đặt chân đến Philíppin. Thời gian đầu, Công giáo (theo phong cách Tây Ban Nha) cũng bị chính quyền và người dân địa phương xem như một dị giáo (ngoại giáo). Mặc dù vậy, Công giáo vẫn bén rễ và phát triển sâu trong xã hội Philíppin và trở thành một giáo hội Công giáo địa phương được Tòa thánh Vatican dành nhiều sự quan tâm[2]. Khi Công giáo "đổ bộ" vào Philíppin, các tập tục địa phương, các nghi lễ dân gian bản địa đã biến mất một cách nhanh chóng. Đặc biệt, giới pháp sư và Đạo giáo suy vi nhanh nhất. Điều này đã thúc đẩy chính phủ Philíppin thành lập hệ phái Shaman giáo, giảng dạy cho người dân về các tôn giáo bản địa

1. Đạo Baha'i du nhập Philíppin từ năm 1921, đến năm 1944, một Hội đồng địa phương đạo Baha'i được thành lập. Đầu những năm 1960, đạo Baha'i tăng trưởng nhanh chóng, từ 200 tín đồ (năm 1960) lên 1.000 tín đồ (năm 1962) và 2.000 tín đồ (năm 1963). Năm 1964, Hội đồng quốc gia của Baha'i được thành lập. Năm 1980 có 64.000 tín đồ Baha'i và 45 Hội đồng địa phương. Năm 2015, ước tính có khoảng 247.500 người theo đạo Baha'i ở Philíppin.

2. Giáo hoàng John Paul II (trị vì từ năm 1978 đến 2005) đã viếng thăm Philíppin hai lần (năm 1981 và 1995), buổi Thánh lễ do Giáo hoàng John Paul II tổ chức tại Philíppin (năm 1995) có tới 4 triệu người tham gia (tại thời điểm đó, đây là cuộc Thánh lễ đông nhất trong lịch sử Giáo hội Công giáo toàn cầu). Đức Giáo hoàng Francisco đã viếng thăm Philíppin năm 2015 và tổ chức Thánh lễ tại Quirino Grandstand với 6 triệu người tham dự (phá vỡ kỷ lục cuộc Thánh lễ của Giáo hoàng John Paul II 20 năm về trước).

để duy trì, bảo tồn văn hóa dân tộc không bị mai một trước xu hướng bị “xâm lăng văn hóa” từ bên ngoài.

Tuy nhiên, Công giáo vẫn có ảnh hưởng lớn đến xã hội và chính trị Philíppin. Mối quan hệ chặt chẽ giữa giáo hội Công giáo và nhà nước Philíppin được củng cố khi giáo hội Công giáo tỏ ra có trách nhiệm (chung lưng đấu cật) trong phong trào giải phóng dân tộc (vào cuối thế kỷ XIX), các linh mục người Philíppin đã chiếm giữ các nhà thờ và tuyên bố Giáo hội Philíppin độc lập (Iglesia Filipina Independiente). Tiêu biểu hơn, cuộc Cách mạng quyền lực nhân dân (People Power Revolution hay còn gọi là cuộc Cách mạng màu vàng)[1]

---

1. Cuộc cách mạng quyền lực nhân dân (còn gọi là Cách mạng EDSA năm 1986) là một loạt các cuộc biểu tình bất bạo động chủ yếu diễn ra ở thủ đô Manila của Philíppin từ ngày 22 đến 25/02/1986 nhằm chống lại chế độ độc tài và cáo buộc gian lận bầu cử. Cuộc cách mạng bất bạo động đã dẫn đến sự ra đi của Tổng thống Ferdinand Marcos sau 21 năm cầm quyền và khôi phục nền dân chủ ở Philíppin.

Nó còn được gọi là Cuộc cách mạng màu vàng do sự hiện diện của dải ruy băng màu vàng trong các cuộc biểu tình sau vụ ám sát thượng nghị sĩ Philíppin Jr. Benigno “Ninoy” Aquino, vào tháng 8/1983. Nó được coi là một chiến thắng của người dân trước hai thập kỷ cầm quyền của Tổng thống Marcos và đưa ra những tiêu đề tin tức là “cuộc cách mạng làm cả thế giới ngạc nhiên”.

Phần lớn các cuộc biểu tình đã diễn ra trên một đoạn dài của Đại lộ Epifanio de los Santos, thường được biết đến với từ viết tắt EDSA, tại Metro Manila từ ngày 22/02/1986, thu hút sự tham gia của hơn 2 triệu dân thường Philíppin, cũng như một số chính trị, các nhóm quân sự và các nhóm tôn giáo do Đức Hồng y Jaime Sin, Tổng Giám mục Manila, cùng Hội đồng Giám mục Công giáo của Tổng thống Philíppin Hồng y Ricardo Vidal, Tổng Giám mục Cebu thúc đẩy. Kết quả của cuộc cách mạng là bà góa phụ của Ninoy Aquino, Corazon Aquino, ngay lập tức được bổ nhiệm làm Tổng thống thứ 11 của Philíppin.

ở Philíppin (ngày 22 - 25/02/1986) do Đức Hồng y Jaime Sin, Tổng Giám mục Manila và Linh mục Jaime Cardinal Sin thông qua đài phát thanh kêu gọi công chúng tụ tập dọc Đại lộ Epifanio de los Santos để hỗ trợ lực lượng phiến quân thực hiện cuộc đảo chính. Khoảng 7 triệu tín đồ và người dân đã đáp lại lời kêu gọi và cuộc biểu tình phi bạo lực (không đổ máu) đã buộc Tổng thống Ferdinand E. Marcos phải từ chức. Dưới thời cầm quyền của vị Tổng thống này, dù Giáo hoàng John Paul II đã khuyến cáo các giáo sĩ của mình trên toàn thế giới không tham gia vào cuộc đấu tranh chính trị (tích cực hay tiêu cực), dù giáo hội Công giáo Philíppin là một tổ chức phi chính phủ và trung lập, nhưng các linh mục[1] và nữ tu sĩ vì chứng kiến những đau khổ của người dân nên đều có những hành động chính trị (bỏ qua khuyến cáo của Giáo hoàng), lãnh đạo các đơn vị du kích của Quân đội nhân dân ở các khu vực đông người dân tộc thiểu số sinh sống, đấu tranh đòi nhân quyền và công bằng xã hội, chỉ trích sự lạm dụng của chế độ độc tài dưới thời Tổng thống E. Marcos (vào cuối những năm 1970 và đầu những năm 1980), đặc biệt, sau vụ ám sát B. Aquino (tháng 8/1983) - nhà lãnh đạo của Đảng đối lập được lòng dân chúng, uy tín của chính quyền Tổng thống E. Marcos bị suy giảm mạnh. Quan hệ giữa nhà nước và giáo hội Công giáo trở nên xấu đi khi cuộc đảo chính thành công, khi các phương tiện truyền thông cáo buộc nhà thờ bị chính thể xâm nhập. Đức Hồng y Jaime Sin, Tổng Giám mục

1. Một trong những giáo sĩ chính trị nổi tiếng nhất là vị cha xứ Conrado Balweg, vùng dân tộc thiểu số phía bắc Luzon.

Manila và lãnh đạo Hội đồng Giám mục Công giáo Philíppin đã dần dần thay đổi lập trường, chuyển từ vai trò là một trong những "cộng tác quan trọng" của chính phủ sang thành một phe trung lập cởi mở.

Mặc dù vậy, Công giáo vẫn là mục tiêu bị tấn công khủng bố bởi chính người dân Philíppin. Năm 1970, Giáo hoàng Paul VI từng là mục tiêu của một vụ ám sát tại sân bay quốc tế Manila ở Philíppin. Kẻ tấn công đã lao vào Giáo hoàng Paul VI với một lưỡi dao trên tay, cuộc ám sát đã làm Giáo hoàng bị thương nhưng ông vẫn tiếp tục thực hiện cuộc viếng thăm. Một tuần trước khi Giáo hoàng John Paul II tới Philíppin năm 1995, cảnh sát nước này phá vỡ âm mưu đánh bom đoàn xe của Giáo hoàng tại Manila.

Islam giáo ở Philíppin tuy chỉ là tôn giáo nhóm nhỏ (chiếm tỷ lệ 5% dân số) nhưng lại là yếu tố nguy hại thách thức an ninh tôn giáo ở quốc gia này. Các nhóm tín đồ Islam giáo đã từng gây ra nhiều vụ khủng bố với tầm mức quy mô khác nhau[1], điển hình nhất là nhóm Islam giáo cực đoan được biết đến với tên gọi Mautes (một nhóm khủng bố liên kết với IS - Tổ chức Nhà nước tự xưng Islam giáo, ở Việt Nam

---

1. Nhóm tín đồ Islam giáo đã từng chặt đầu một con tin Canađa khi hết thời hạn chuộc và công khai hiển thị các biểu tượng liên kết với IS trong video chặt đầu đó. Một vụ đánh bom khác vào Mindanao bên ngoài một nhà thờ Công giáo trong Thánh lễ đêm Giáng sinh làm 13 người bị thương. Cảnh sát cho biết họ nghi ngờ Chiến binh tự do Islam giáo Bangsamoro (một phe ly khai của MILF) và nhóm Maute có liên quan đến vụ tấn công này. Gần đây nhất là vụ đánh bom chợ đêm ở thành phố Davao năm 2016 khiến 15 người thiệt mạng.

gọi là Tổ chức Nhà nước Hồi giáo tự xưng (IS)). Mautes hoạt động không vì mục đích tìm kiếm tiền chuộc, đã từng bắt cóc và chặt đầu hai công nhân theo Công giáo làm việc trong xưởng cưa Christian (ở thành phố Lanao) vì bị cáo buộc là gián điệp cho chính phủ. Philíppin phải đối mặt với áp lực an ninh ngày càng tăng kể từ khi Mautes bao vây thành phố Marawi (thủ phủ của tỉnh Lanao del Sur trên đảo Mindanao ở miền nam Philíppin, nơi đa số dân là người Islam giáo). Cuộc xung đột vũ trang giữa lực lượng Mautes và chính phủ kéo dài nhiều tháng (trong năm 2017), khiến hàng ngàn người thiệt mạng (bao gồm thành viên của nhóm khủng bố và binh sĩ Philíppin). Sau nhiều tháng ròng rã xung đột, Chính phủ Philíppin đã tuyên bố, nhóm cầm đầu Mautes đã tan rã, nhưng khả năng các "chân rết" của tổ chức này vẫn hoạt động ngấm ngầm và chờ đợi cơ hội để tập hợp lại với nhau.

Bên cạnh mối đe dọa của các nhóm khủng bố liên kết với IS, Philíppin cũng đang phải đối phó với nhóm cướp biển địa phương có tên gọi là Abu Sayyaf. Nhóm này đã tấn công và bắt cóc hành khách và thủy thủ đoàn của các tàu biển nước ngoài để đòi tiền chuộc, rồi sử dụng số tiền đó để tài trợ cho các hoạt động khủng bố khác trên đất liền của Philíppin.

Các sự cố bạo lực liên quan đến tôn giáo thường xảy ra ở các vùng nông thôn phía nam Philíppin và liên quan đến cả vấn đề sắc tộc. Có những trường hợp là do phân biệt đối xử trong các cơ hội kinh tế hoặc tuyên bố công khai trên internet và phương tiện truyền thông xã hội chê bai niềm tin hoặc thực hành nghi lễ của các nhóm tôn giáo nhỏ như Islam giáo.

2. Tác động của chính sách, pháp luật về tôn giáo đối với tình hình an ninh tôn giáo ở Philíppin

Philíppin cũng giống như Inđônêxia, tuyên bố là một quốc gia thế tục. Hiến pháp (năm 1987)[1] của Philíppin công bố: Sự tách biệt giữa Giáo hội và Nhà nước là bất khả xâm phạm (Điều II, Mục 6). Cấm thành lập tôn giáo nhà nước. Không có luật nào quy định tôn trọng việc thành lập tôn giáo. Việc hành nghề tôn giáo được miễn thuế, miễn phí. Không phân biệt đối xử hay ưu tiên giữa công dân có tôn giáo và không tôn giáo cũng như giữa các tôn giáo khác nhau. Không bắt buộc thực hành tôn giáo khi thực hiện các quyền dân sự hoặc chính trị (Điều III, Mục 5). Luật pháp Philíppin coi các cuộc tấn công có chủ đích nhằm vào các tòa nhà dành riêng cho tôn giáo là tội ác chiến tranh hoặc tội ác chống lại Luật nhân đạo quốc tế. Yêu cầu các nhóm tôn giáo có tổ chức phải đăng ký với Ủy ban Chứng khoán và Hối đoái (The Securities and Exchange Commission/SEC) và Cục Thuế vụ (The Bureau of Internal Revenue/BIR) để thiết lập tình trạng miễn thuế. Các nhóm tôn giáo phải nộp Hiến chương, Điều lệ của tổ chức để đăng ký tư cách là các tập đoàn tôn giáo (religious

1. Thay thế Hiến pháp thời Marcos năm 1973. Sau khi nữ Tổng thống Corazon C. Aquino lên thay Tổng thống Ferdinand Marcos bị lật đổ bởi cuộc Cách mạng màu vàng năm 1986, đã thành lập Ủy ban Hiến pháp nhằm soạn thảo Hiến pháp mới. Tổng thống Corazon C. Aquino đã bổ nhiệm 50 thành viên cho Ủy ban. Các thành viên của Ủy ban bao gồm: một số đại biểu Quốc hội cũ, Chánh án Tòa án tối cao cũ - ông Roberto Reyes Concepción, Giám mục Công giáo Teodoro Bacani.

corporations) với SEC. SEC yêu cầu các tập đoàn tôn giáo hiện tại phải nộp báo cáo tài chính hằng năm. Luật pháp không quy định hình phạt đối với việc không đăng ký với SEC và BIR để được công nhận là tổ chức phi lợi nhuận và được miễn thuế, nhưng để được cấp đăng ký, các nhóm tôn giáo phải cung cấp thông tin và đáp ứng các yêu cầu cơ bản gồm: tên tổ chức tôn giáo; quá trình thành lập; Hiến chương điều lệ của tổ chức; tên người đại diện; danh sách tín đồ và một danh sách những người đóng góp tài chính. BIR sẽ cấp thẻ miễn thuế cho các tổ chức tôn giáo mới thành lập (sau đó, cứ ba năm một lần xem xét lại). Các tổ chức tôn giáo đã được công nhận sẽ bị phạt nếu không nộp dữ liệu và báo cáo tài chính hằng năm. Chính phủ cho phép giảng dạy và hướng dẫn tôn giáo trong các trường công lập để thúc đẩy giáo dục đạo đức với điều kiện có đồng ý bằng văn bản của phụ huynh, nhưng chính phủ không chi trả chi phí, các trường công lập địa phương cũng tạo điều kiện cho các nhóm tôn giáo giảng dạy các giá trị đạo đức của tôn giáo trong giờ học.

Sau hàng loạt các vụ khủng bố, đánh bom do tín đồ Islam giáo thực hiện, một số thị trưởng thành phố đề xuất: yêu cầu người Islam giáo không được mặc áo choàng hoặc khăn trùm đầu và che mặt ở nơi công cộng, yêu cầu phụ nữ Islam giáo gỡ bỏ khăn trùm đầu và burqas (áo choàng che phủ toàn bộ thân thể) của họ khi vào trung tâm thương mại và tại các trạm kiểm soát khác như một biện pháp an ninh. Chính quyền thành phố cho biết, ngoài burqas, các phụ kiện khác như kính râm, mũ và khẩu trang nhằm che giấu danh tính

của một người cũng sẽ phải được gỡ bỏ. Một số nhóm Islam giáo chỉ trích đề xuất, quy định đó là sự phân biệt đối xử với người Islam giáo và thiếu tôn trọng tín ngưỡng, văn hóa tôn giáo của họ. Chính vì vậy, chủ trương này vẫn chưa được chính quyền các địa phương thông qua.

Tổng thống đương nhiệm R. Duterte (được bầu năm 2016) khá cứng rắn trong vấn đề tôn giáo. Tuyên bố trong các cuộc họp báo, Tổng thống R. Duterte ví mình như A. Hitler, ông nói: Hitler đã tàn sát 3 triệu người Do Thái giáo. Bây giờ nếu có 3 triệu người nghiện ma túy hay kẻ cuồng tín tôn giáo, tôi sẽ rất vui khi tàn sát họ. Tuyên bố của ông đã khuấy động sự phẫn nộ và chỉ trích từ những người Do Thái giáo tại Philíppin và trên toàn thế giới. Thậm chí, với Công giáo (tôn giáo chủ lưu ở Philíppin), Tổng thống R. Duterte cũng không ngần ngại mỉa mai rằng, Giáo hội Công giáo là một tổ chức đạo đức giả, chỉ tốt trên đầu lưỡi, luôn tỏ ra thương xót người nghèo nhưng lại đề cập việc quyên góp tiền trong các buổi Thánh lễ, còn việc đối phó với các vấn đề nghèo đói và nạn nghiện ma túy thì Giáo hội Công giáo thường không đưa ra được bất cứ giải pháp gì cụ thể để giải quyết. Tổng thống R. Duterte thẳng thừng tuyên bố, ông không tin vào tôn giáo, đặc biệt là Công giáo vì đó là nơi gieo rắc nỗi sợ hãi cho tín hữu về địa ngục[1].

1. Nguồn: Báo cáo quốc tế của Bộ Ngoại giao Mỹ về tự do tôn giáo ở Philíppin năm 2016 (Philippine 2016 International religious freedom report of United States Department of State).

Chính phủ Philíppin tuyên bố, họ tiếp tục thúc đẩy đối thoại liên tôn giáo để xây dựng niềm tin và sự tôn trọng lẫn nhau giữa các nhóm tôn giáo và văn hóa khác nhau. Lực lượng đặc nhiệm của Tổng thống (chuyên bảo vệ chính trị nội bộ, thay mặt Tổng thống) thường xuyên tham gia các cuộc họp về đầu mối của liên minh các nền văn hóa (do Liên hợp quốc tổ chức) nhằm tạo ra các mối liên kết giữa các tôn giáo và các nền văn hóa khác biệt để tìm ra các sáng kiến, giải pháp, mối quan hệ chống lại chủ nghĩa cực đoan, bạo lực tôn giáo. Chính phủ cũng thường xuyên tổ chức các sự kiện như: Tuần lễ hòa hợp liên tôn giáo thế giới (World Interfaith Harmony Week), Lễ hội Hòa hợp (Festival of Harmony) nhằm mục đích tập hợp các nhà lãnh đạo của nhiều nhóm tôn giáo, thành viên của các đoàn ngoại giao, các quan chức chính phủ, lãnh đạo các phong trào liên tôn và các tổ chức bảo vệ hòa bình. Các sự kiện đó nhằm nhấn mạnh sự hợp tác lẫn nhau giữa chính phủ và cộng đồng tôn giáo trong việc thúc đẩy tự do tôn giáo, đối thoại và hòa bình, chống lại các tổ chức tôn giáo cực đoan, các tổ chức chính trị phản động nước ngoài, các tổ chức phi chính phủ, các chiến binh Islam giáo trong các vụ giết người, tấn công và bắt cóc để đòi tiền chuộc. Chính phủ cũng tiếp tục duy trì các hoạt động thực thi pháp luật để chống khủng bố tôn giáo kết hợp với các giải pháp đi kèm về chính sách đối với tôn giáo, dân tộc, văn hóa, khẳng định tầm quan trọng của việc hỗ trợ tất cả các cộng đồng đức tin.

Chính phủ Philíppin chủ trương cho phép tín đồ tôn giáo (đặc biệt là tín đồ Islam giáo) gia nhập lực lượng quân đội

chống khủng bố (gọi là đội đặc nhiệm). Đây được xem là một kinh nghiệm và giải pháp chống khủng bố hiệu quả của quân đội Philíppin. Hiện tại, Chính phủ Philíppin đang tuyển mộ người Islam giáo vào lực lượng quân đội chuyên trách chống khủng bố, thành lập một đơn vị đặc nhiệm trong quân đội, triển khai đến các khu vực có đa số người dân là tín đồ Islam giáo (chiếm tỷ lệ tối đa 10% tân binh). Chính phủ Philíppin xem đây là phương pháp dùng tôn giáo để giải quyết an ninh tôn giáo.

Chiến lược trên của Chính phủ Philíppin có ưu điểm là: (i) các cộng đồng Islam giáo chấp nhận sự hiện diện của lực lượng quân sự ở nơi mà phần lớn dân chúng là tín đồ Islam giáo, đồng thời sẽ đồng cảm với các chiến binh Islam giáo tử vì đạo; (ii) đơn vị đặc nhiệm này có thể nhạy cảm hơn với nhu cầu tôn giáo và văn hóa của người dân, có thể thu hút sự hỗ trợ từ các cộng đồng địa phương; (iii) hoạt động trong một khu vực có đa số dân là người Islam giáo sẽ giúp giảm sự nghi ngờ của cộng đồng địa phương đối với việc triển khai quân sự để giải quyết vấn đề tôn giáo không có nghĩa là tiêu diệt tôn giáo.

Tuy nhiên, việc thành lập một đơn vị đặc nhiệm Islam giáo cũng có thể gây ra những hậu quả tiêu cực là: (i) có thể tạo ra các phe phái hoặc sự chênh lệch trong quân đội giữa đơn vị Islam giáo và các đơn vị khác; (ii) kinh nghiệm từ Thổ Nhĩ Kỳ và Mianma cho thấy, quân đội sẽ bị chia cắt khi các phe phái khác nhau thù địch với nhau; (iii) khi chủ nghĩa dân tộc tôn giáo được "kích hoạt", đơn vị đặc nhiệm Islam

giáo thực sự sẽ là một mối hiểm nguy cho chính quyền bởi thay vì làm cho quá trình hòa bình trở nên dễ dàng hơn, nó có thể sẽ đóng vai trò là nguồn cơn mới cho một cuộc xung đột đã tồn tại từ lâu; (iv) tạo ra cho kẻ khủng bố tâm lý kỳ thị rằng chúng đang phải chiến đấu chống lại chính những anh em Islam giáo của mình, dẫn đến một người sẽ quá khích không kém; (v) Islam giáo vốn bị xem là một tôn giáo bạo lực, nếu đơn vị Islam giáo đặc biệt này không được quản lý đúng cách, sự kỳ thị vốn có có thể trở nên tồi tệ hơn.

Trong hai thập kỷ qua, hoạt động an ninh quốc gia của Philíppin tập trung chủ yếu vào nhiệm vụ chống khủng bố tôn giáo và an ninh hàng hải. Philíppin đã triển khai mạnh lực lượng an ninh, quân đội, hoạt động ở miền nam Philíppin (vùng Mindanao), tập trung vào các nhóm phiến quân cờ đen (black flag) có trụ sở tại đây, tuyên thệ trung thành với IS và được IS công nhận. Năm 2016, một số nhóm tôn giáo trong những nhóm liên kết với IS là nhóm Mautes, nhóm Abu Sayyaf, nhóm Chiến binh tự do Islam giáo Bangsamoro đã chiếm Butig ở Lanao del Sur trong nhiều tháng, gây xung đột khiến gần 600 người thiệt mạng, khoảng 250 nghìn dân thường đã phải di dời, và một phần quan trọng của thành phố đã bị phá hủy. Sự xuất hiện của các máy bay chiến đấu nước ngoài ở Marawi (không chỉ của Malaixia, Inđônêxia mà cả các máy bay chiến đấu của Arập Xêút, Yêmen) đã làm tăng khả năng Mindanao sẽ trở thành một điểm thu hút trung tâm của các chiến binh thánh chiến khi bị thất thủ tại Trung Đông. Sự sụp đổ của một thỏa thuận hòa bình (năm 2014) giữa

Chính phủ và Mặt trận Giải phóng Islam giáo Moro (Moro Islamic Liberation Front/MILF) đã không hình thành được khu tự trị Islam giáo ở Mindanao, góp phần chia rẽ các cá nhân với phe phái MILF cực đoan, đồng thời cũng làm trầm trọng thêm thách thức an ninh quốc gia và an ninh chính trị ở Philíppin, khi các chiến binh vỡ mộng với tiến trình hòa bình và chuyển sang các tổ chức liên kết với IS cực đoan. Đồng thời, mối lo ngại về các hoạt động bắt cóc đòi tiền chuộc của nhóm khủng bố Abu Sayyaf ở vùng biển xung quanh miền nam Philíppin cũng tăng cao, đặc biệt là khi các con tin phương Tây đã bị xử tử khi nhu cầu tiền chuộc không được đáp ứng. Các khoản thu từ bắt cóc con tin làm tăng mối lo ngại về việc các hoạt động này giúp các chiến binh IS liên kết với ngân hàng. Báo chí Philíppin đưa tin, tổ chức của Abu Sayyaf, trong năm 2016, đã huy động được ít nhất 7 triệu USD từ các hoạt động bắt cóc. Do lo ngại về an ninh ở các vùng biển và sự an toàn trong thương mại giữa các nước trong khu vực, nhiều nước đã tạm thời đình chỉ vận chuyển và cấm xuất khẩu hàng hóa sang Philíppin (70% nguồn hàng cung cấp cho Philíppin có nguy cơ bị thâm hụt). Các hoạt động bắt cóc đòi tiền chuộc, do đó, không chỉ là vấn đề an ninh hàng hải, an ninh tôn giáo mà còn là vấn đề an ninh kinh tế, an ninh thương mại, an ninh ngoại giao của Philíppin.

3. Kinh nghiệm rút ra

Thứ nhất, Philíppin đang "sở hữu" một môi trường an ninh phức tạp, phải đối phó với các thách thức liên quan đến

tội phạm, phiến quân, cướp biển và khủng bố, kể cả các cuộc nổi dậy của lực lượng Quân đội nhân dân mới (NPA) cũng như phong trào ly khai Islam giáo kéo dài. Từ đó có thể nói rằng, trong một xã hội đa nguyên tôn giáo, đa nguyên văn hóa, đa sắc tộc thì luôn tiềm ẩn nguy cơ xung đột và mất an ninh tôn giáo.

Thứ hai, nguy cơ mất an ninh tôn giáo thường xuất hiện ở khu vực tôn giáo thiểu số (Islam giáo) trong cộng đồng đa số là Công giáo. So sánh với trường hợp Việt Nam sẽ là giữa khu vực Công giáo, Tin Lành với tín ngưỡng bản địa và các tôn giáo mới.

Thứ ba, chủ trương sử dụng quân đội, cảnh sát để giải quyết vấn đề bạo lực, xung đột tôn giáo là không thích hợp. Sử dụng lực lượng an ninh và quân đội cũng chỉ là những giải pháp tình huống và như vậy, chính phủ thường bỏ qua các vấn đề kinh tế, xã hội thực sự đằng sau các cuộc xung đột tôn giáo. Cần phải giải quyết tận gốc rễ các vấn đề về dân chủ, nhân quyền, chính sách kinh tế để an sinh xã hội. Tức là, phi chính trị hóa, quân sự hóa vấn đề tôn giáo.

Thứ tư, an ninh tôn giáo kéo theo các vấn đề an ninh thương mại, an ninh chính trị, an ninh ngoại giao với các nước trong khu vực và trên thế giới.

Thứ năm, có thể tham chiếu một số giải pháp mà Chính phủ Philíppin đã thực hiện để cải thiện tình hình an ninh tôn giáo: (1) Cơ quan hành pháp và lập pháp (Quốc hội) tích cực tham gia nhận diện vấn đề an ninh để tác động thực sự hiệu quả vào bộ máy quan liêu của chính quyền địa phương và

xã hội dân sự; (2) tham gia rộng rãi với ASEAN để tìm kiếm sự ủng hộ mạnh mẽ cho những nỗ lực mà các quan chức chính phủ đã thực hiện; (3) tìm kiếm sự hỗ trợ từ quốc tế để cải thiện năng lực thực thi pháp luật chống khủng bố và tăng cường phòng thủ bên ngoài; (4) hợp tác với các đối tác an ninh trong khu vực và quốc tế để phát triển các giải pháp dài hạn, toàn diện, hiệu quả cho việc bảo đảm an ninh tôn giáo, chống khủng bố; (5) chủ động hạn chế dòng tiền từ các tổ chức IS ở Trung Đông và Bắc Phi vào trong nước để hạn chế sự tăng trưởng và khả năng hoạt động của các nhóm liên kết với IS; (6) không làm gia tăng mối lo ngại về quyền con người.

IV. TÌNH HÌNH AN NINH TÔN GIÁO CỦA THÁI LAN

1. Bối cảnh chính trị - xã hội và an ninh tôn giáo ở Thái Lan hiện nay

Theo điều tra dân số tháng 7/2016, dân số Thái Lan[1] là 68,2 triệu người, trong đó 93% dân số là tín đồ Phật giáo và 5% là tín đồ Islam giáo, số còn lại là người Công giáo, Ấn Độ giáo (đạo Hinđu), Do Thái giáo, đạo Sikh và Đạo giáo. Nhóm Islam giáo chủ yếu sinh sống ở bốn tỉnh cực Nam của Thái Lan là Narathiwat, Yala, Satun và Pattani (gần biên giới với Malaixia) và là người gốc Malaixia, người nhập cư từ Nam Á, Trung Quốc, Campuchia và Inđônêxia.

1. Theo https://danso.org/thai-lan/, truy cập ngày 11/03/2021, dân số Thái Lan là 69.904.733 người.

Hiện tại, Chính phủ Thái Lan chính thức công nhận 5 tôn giáo: Phật giáo, Islam giáo, Ấn Độ giáo, đạo Sikh và Công giáo.

Tuy không tuyên bố Phật giáo là tôn giáo nhà nước chính thống nhưng Hiến pháp Thái Lan quy định các nhà vua phải theo Phật giáo và tuyên bố trước công chúng ủng hộ tôn giáo ("Upholder of religions"). Và mặc dù 93% dân số theo Phật giáo, nhưng Thái Lan vẫn là một trong những quốc gia đa nguyên, đa dạng tôn giáo.

Mặc dù chỉ có 5% dân số là tín đồ Islam giáo nhưng Thái Lan lại đang phải giải quyết những tranh chấp lịch sử và văn hóa giữa cộng đồng Islam giáo (ở miền Nam Thái Lan) với cộng đồng Phật giáo. Do đó, đây cũng là địa bàn lý tưởng để các tổ chức khủng bố tôn giáo xây dựng "căn cứ" mới ở khu vực Đông Nam Á. Nguy cơ mất an ninh tôn giáo ở Thái Lan là một thực tế đáng quan ngại. Tình trạng nghèo đói về kinh tế, bất bình đẳng về cơ hội việc làm ở Thái Lan cũng là yếu tố để các đối tượng bất mãn, những người bị loại trừ, yếu thế, thất nghiệp sẵn sàng gia nhập vào đội ngũ những phần tử cực đoan tôn giáo gây mất an ninh tôn giáo và an ninh quốc gia.

Một vài năm trở lại đây, các vụ đảo chính, ly khai chính trị gia tăng ở Thái Lan. Chính trị bất ổn dẫn đến tôn giáo dễ bị lợi dụng vào mục đích tranh giành quyền lực.

Thái Lan được viện dẫn như một mô hình nhà nước "quân chủ Phật giáo", Phật giáo và nền dân chủ gắn kết và song hành với nhau. Song, hiện tại, mô hình đó đang bị lung lay, thể hiện ở một số phương diện sau:

(i) Phật giáo làm nên diện mạo và biểu tượng của nền dân chủ Thái Lan với tinh thần ôn hòa, bao dung, bất bạo động

nhưng một thập niên trở lại đây, tình trạng tranh chấp chính trị, xung đột văn hóa, bất hòa tôn giáo đang ngày càng gia tăng ở Thái Lan. Theo dữ liệu thống kê của Deep South Watch, từ năm 2004 đến 2010, ở Thái Lan đã xảy ra hơn 14.128 vụ xung đột tôn giáo, được xếp hạng ác liệt nhất trên thế giới, chỉ sau Ápganixtan;

(ii) Hiến pháp Thái Lan (sửa đổi năm 2017) đã bổ sung một điều khoản mới (Điều 67), yêu cầu chính phủ phải bảo vệ và thúc đẩy phát triển Phật giáo. Điều đó cho thấy vị thế của Phật giáo đối với nền chính trị Thái Lan đang bị suy giảm;

(iii) Luật pháp không cho phép các tu sĩ Phật giáo (những người đi tu chuyên nghiệp, cắt gia ly ái, xuất gia tu hành - TG) và chức sắc các tôn giáo khác được tham gia ứng cử, tranh cử, bầu cử vào các ghế trong Hạ viện hoặc Thượng viện, ngoại trừ các chularajmontri (gọi là các *grand mufti* với tư cách là một thẩm phán tôn giáo)[1], người được trao quyền đưa ra phán quyết về các vấn đề tôn giáo. Các chularajmontri không được coi là tu sĩ chuyên nghiệp nên được phép bỏ phiếu trong các cuộc bầu cử và đảm nhận các vị trí chính trị;

(iv) Giá trị của Phật giáo nguyên thủy bị suy giảm đối với dân chúng do thiếu đội ngũ tăng tài, do sự sa sút về đạo

1. Chularajmontri là các chuyên gia pháp lý tôn giáo độc lập. Với Islam giáo, các chularajmontri Islam là người được trao quyền để đưa ra phán quyết về các vấn đề tôn giáo. Cộng đồng Islam giáo được điều hành bởi Hội đồng Islam giáo tối cao dưới sự chỉ huy của mufti (thẩm phán tôn giáo), với một hệ thống phân cấp của mufti, imam và giảng sư tôn giáo.

hạnh của tầng lớp tu sĩ[1], do phương pháp tu tập mới trái với truyền thống Phật giáo nguyên thủy làm cho Phật giáo biến đổi ít nhiều.

Một thời gian dài trong lịch sử, người dân Thái Lan gắn bó với Phật giáo nên chính quyền đã có những chính sách và thái độ ứng xử thiên vị đối với loại hình tôn giáo này, quyền lợi của người dân theo các tôn giáo khác như Công giáo, Islam giáo và các tôn giáo mới chưa được bảo đảm, thậm chí còn bị phân biệt đối xử, dẫn đến những tâm lý bất mãn, gây bất ổn về an ninh tôn giáo.

2. Tác động của chính sách, luật pháp về tôn giáo đối với tình hình an ninh tôn giáo ở Thái Lan

Thái Lan theo đuổi việc xây dựng một tôn giáo quốc gia theo định hướng lấy Phật giáo làm trung tâm. Mặc dù không tuyên bố Phật giáo là tôn giáo nhà nước chính thống nhưng Hiến pháp Thái Lan quy định: (i) Nhà vua phải theo Phật giáo và tuyên bố trước công chúng ủng hộ tôn giáo (Upholder of religions); (ii) Chức vụ Chủ tịch Hội đồng tăng đoàn tối cao

1. Cảnh sát Thái Lan đã từng bắt giữ nhà sư Abbot Chaiyaboon Dhammajayo trụ trì chùa Dhammakaya (ngôi chùa Phật giáo lớn nhất Thái Lan) vì tội tham nhũng, rửa tiền.

Tòa án Thái Lan cũng đã tuyên phạt nhà sư Wiraphon Sukphon 114 năm tù giam, một bản án kỷ lục đối với một nhà sư ở Thái Lan. Nhà sư này đã bỏ trốn sang Mỹ, nhưng bị dẫn độ về Thái Lan với những cáo buộc cưỡng hiếp trẻ vị thành niên, lừa đảo những người đã quyên tiền xây chùa Phật Ngọc Lục Bảo nổi tiếng ở Thái Lan. Cuộc điều tra xác định nhà sư này sở hữu nhiều xe sang, nhiều tài khoản ngân hàng với tổng giá trị lên đến 700.000 USD.

(Đức Tăng thống) lãnh đạo giáo hội Phật giáo phải do Thủ tướng Chính phủ phúc trình đề cử và Nhà vua chuẩn y; (iii) Chính phủ coi các ngày lễ của Phật giáo là ngày quốc lễ: Ngày Maka Bucha (rằm tháng Ba âm lịch), ngày Visakha Bucha (rằm tháng Sáu âm lịch), ngày Asalaha Bucha (rằm tháng Tám âm lịch), ngày Khao Phan Sa (bắt đầu mùa Chay Phật giáo).

Luật pháp và chính sách dành nhiều ưu quyền cho Phật giáo: (i) sửa đổi, bổ sung điều khoản mới trong Hiến pháp (Điều 67), quy định phải thúc đẩy việc phát triển và bảo vệ Phật giáo nguyên thủy; (ii) nghiêm cấm việc phỉ báng hoặc xúc phạm đến Phật giáo và các tu sĩ Phật giáo[1]; (iii) đưa Phật giáo vào trong giáo dục ở mọi cấp bậc (bắt buộc ở bậc Đại học) để truyền bá giáo lý, nguyên tắc đạo đức của Phật giáo thông qua giáo dục; (iv) Phật giáo được thụ hưởng chính sách: miễn thuế, trợ cấp xây dựng cơ sở thờ tự, tổ chức các sự kiện, lễ hội, điều hành các chương trình phúc lợi xã hội, tu sĩ, chức sắc được trợ cấp hằng năm, được chăm sóc y tế miễn phí; (v) không cho phép các tu sĩ Phật giáo nước ngoài

1. Hiến pháp Thái Lan quy định quyền tự do ngôn luận, tuy nhiên, Đạo luật Tăng thân (Sangha Act) năm 1962 (sửa đổi năm 1992) cấm phỉ báng hoặc lăng mạ Phật giáo và tu sĩ Phật giáo. Những người vi phạm phải đối mặt với án tù một năm, phạt tiền lên tới 20.000 baht (khoảng 13 triệu đồng Việt Nam) hoặc thi hành cả hai hình phạt này. Bộ luật hình sự năm 1956 (từ Điều 206 đến Điều 208) (sửa đổi năm 1976) cấm xâm phạm hoặc xáo trộn các địa điểm, cơ sở thờ tự của các tôn giáo được công nhận chính thức. Nếu vi phạm sẽ phải chấp hành hình phạt tù dao động từ một đến bảy năm hoặc phạt tiền từ 58 đến 407 USD (2.000 đến 14.000 baht).

được truyền giáo tại Thái Lan; (vi) thành lập Cục Phật giáo quốc gia (National Buddhist Bureau), đặt dưới sự chỉ đạo và giám sát trực tiếp của Thủ tướng Chính phủ, điều hành mọi hoạt động của Phật giáo; (vii) người dân theo Phật giáo có nhiều cơ hội hơn khi tiếp cận giáo dục và tìm kiếm việc làm trong khu vực công.

Mối đe dọa an ninh tôn giáo ở Thái Lan còn tồn tại do tranh chấp về lịch sử và văn hóa với cộng đồng người Malaixia ở miền Nam Thái Lan. Trước năm 1909, toàn bộ vùng này là khu tự trị của Vương quốc Xiêm La. Khi Thái Lan theo đuổi việc xây dựng tôn giáo quốc gia theo định hướng lấy Phật giáo làm trung tâm đã làm tổn thương tình cảm tôn giáo của cộng đồng người Malaixia theo Islam giáo. Chính sách đồng hóa cưỡng bức đã gây phẫn nộ cho những người Islam giáo Malaixia, tạo nên sự bất bình đẳng khi tiếp cận giáo dục, việc làm (trong khu vực công) và phát triển kinh tế của cộng đồng người Malaixia theo Islam giáo ở Thái Lan.

Nói chung, một chính sách bất bình đẳng về tôn giáo có thể dẫn đến những bất ổn tôn giáo. Bất ổn tôn giáo sẽ kéo theo bất ổn xã hội, an ninh con người, an ninh cộng đồng, an ninh quốc gia và việc duy trì ý thức hệ hay thể chế chính trị của quốc gia đó cũng sẽ phải đối mặt với các thách thức.

Luật pháp Thái Lan ngăn cấm phụ nữ trở thành tu sĩ Phật giáo, do đó phụ nữ Thái Lan muốn đi tu thường phải đến Xri Lanca để được thụ phong. Các vị ni sư đó bị coi là phong chui (bhikkhunis) sẽ bị chính phủ loại trừ khỏi sự bảo hộ của pháp luật. Các vấn đề liên quan đến ni sư và việc quản trị nội bộ của chùa Phật giáo nằm ngoài phạm vi quản

lý của chính phủ. Tại các địa phương có chùa do ni sư trụ trì, chính quyền thường lờ đi việc các ni sư thực hành tôn giáo và thiết lập các tự viện. Tuy nhiên, vì không có địa vị pháp lý nên các tự viện do các ni sư trụ trì không nhận được bất kỳ sự hỗ trợ nào của chính phủ và có thể phải đối diện với các mối đe dọa đến an ninh con người và an ninh tôn giáo. Những vụ hỏa hoạn đốt tự viện của các ni sư thường xuyên xảy ra ở Thái Lan, ngoài lý do nhằm vào các nữ tu, còn một lý do khác nữa là do cạnh tranh không lành mạnh với những hoạt động an sinh xã hội hiệu quả và tạo tiếng vang tốt đối cộng đồng dân cư và chính quyền địa phương mà các nữ tu (bhikkhunis) thực hiện.

Một yếu tố khác tác động đến tình hình an ninh tôn giáo ở Thái Lan là tình trạng quản lý đăng ký hoạt động của các tổ chức tôn giáo mới ở Thái Lan khá lỏng lẻo. Các nhóm tôn giáo mới có thể đăng ký (hoặc không đăng ký) với Cục Tôn giáo (Religious Affairs Department/RAD) thuộc Bộ Văn hóa để được miễn thuế hoặc hưởng trợ cấp của Chính phủ[1]. Các nhóm tôn giáo không đăng ký vẫn có thể hoạt động bình thường mà không có sự can thiệp của Chính phủ. Sau cuộc đảo chính quân sự năm 2014, Chính phủ Thái Lan đã siết chặt việc cấp đăng ký cho các tổ chức tôn giáo mới, kể cả các

1. Hằng năm, Chính phủ Thái Lan đã phân bổ khoảng 400 triệu baht (11 triệu USD) cho RAD để: phát triển tôn giáo, cải tạo, xây dựng, sửa chữa cơ sở thờ tự của các tôn giáo, hỗ trợ việc truyền bá tôn giáo, trợ cấp hằng ngày cho các tu sĩ, chức sắc tôn giáo, trợ cấp đi lại và chăm sóc sức khỏe cho các tu sĩ, triển khai các dự án giải quyết xung đột Islam giáo tại miền Nam Thái Lan...

trường hợp tị nạn tôn giáo như Pháp Luân Công (Trung Quốc) dù có sự can thiệp của Liên hợp quốc. Năm 2015, Tòa án Hành chính tối cao (Supreme Administrative Court) đã ra phán quyết cho phép Pháp Luân Công được đăng ký là một tổ chức phi chính phủ hoạt động từ thiện nhân đạo xã hội tại Thái Lan. Tuy nhiên, nhóm tín đồ Pháp Luân Công tị nạn vẫn phải đối mặt với việc có thể bị buộc hồi hương nếu có dính líu đến các hoạt động chính trị hay bất đồng chính kiến với nước sở tại hoặc chính quốc.

Mối lo ngại về an ninh tôn giáo ở Thái Lan còn đến từ các cuộc đấu tranh quyền lực giữa các chính trị gia, giữa các đảng phái chính trị, cạnh tranh giữa quân đội và cảnh sát và do sự yếu kém trong quản trị xã hội của Chính phủ đã làm suy yếu hệ thống chính trị của Thái Lan. Thời Thủ tướng Thaksin Shinawatra (2001-2006), trong chính sách đối nội, ông đã thay đổi hệ thống chính trị được thiết lập trước đấy. Thaksin cho rằng, bạo lực không được thúc đẩy bởi lý do ly khai hoặc tôn giáo, mà là các hoạt động tội phạm gây ra, nên năm 2002 Thaksin đã xóa bỏ Trung tâm hành chính các tỉnh biên giới phía nam (Southern border provinces Administration center/SBPAC) và Lực lượng đặc nhiệm dân sự - cảnh sát - quân đội 43 (Civilian - Police - Military task force/CPM 43) đã được thành lập trước đó để đối phó với các lực lượng phiến quân và bạo động ở miền Nam Thái Lan; trao thẩm quyền hoạt động an ninh ở miền Nam Thái Lan cho cảnh sát. Chức năng của CPM 43 đã được chuyển cho Quân đoàn 4 và Bộ Tư lệnh Hoạt động an ninh nội bộ khu vực 4 (the Internal Security Operations Command/ISOC).

Trung tâm hành chính các tỉnh biên giới phía nam (SBPAC) giao cho Bộ Nội vụ[1]. Hoạt động và nhiệm vụ chính của ISOC trở nên mơ hồ, chỉ là giám sát, kiểm tra và đánh giá các mối đe dọa tiềm ẩn đối với an ninh nội bộ và an ninh quốc gia, báo cáo với Hội đồng Bộ trưởng, không có chức năng xử lý tình hình nên thường phản ứng chậm trước các cuộc xung đột. Thêm nữa, việc thiết lập thể chế chính trị như trên đã gia tăng ảnh hưởng và quyền lực của quân đội đối với các quyết định chính trị và có phần lấn át các quan chức chính phủ. Theo ý kiến của Ủy ban Hoạt động an ninh nội bộ quốc gia, trong số các quan chức chính phủ, lực lượng quân nhân được huy động nhiều hơn dân sự. Quân đội còn được trao quyền kiểm soát các hoạt động dân sự.

Sau đó, đến thời kỳ cầm quyền của mình, Thủ tướng Yingluck Shinawatra (2011-2014) tiếp tục có những ứng xử cứng rắn đối với cộng đồng Islam giáo ở miền Nam Thái Lan, khiến cho các cuộc tấn công ly khai trỗi dậy ngày càng gia tăng.

Dưới thời Thủ tướng Thaksin Shinawatra (2001-2006), Thái Lan thực sự đã có nhiều cải cách và đạt mức tăng trưởng kinh tế cao nhưng chưa đủ để xóa nhòa nỗi chán chường của tầng lớp trung lưu thành thị và người dân đối với chế độ "gia đình trị" của Thaksin. Sau khi Thaksin Shinawatra bị lật đổ (năm 2006), ông sống lưu vong ở nước ngoài nhưng vẫn tiếp tục dùng ảnh hưởng chính trị của

---

1. Nguồn: https://www.refworld.org/docid/4cf2d0603b.html (truy cập ngày 19/01/2019).

mình tác động đến chính trường Thái Lan thông qua Đảng Nhân quyền và Đảng Pheu Thai cũng như phong trào áo đỏ. Em gái ông là Yingluck Shinawatra đã đắc cử Thủ tướng Thái Lan năm 2011, cầm quyền đến năm 2014 thì bị đảo chính. Bắt đầu từ cuối năm 2013, chính trị Thái Lan rối loạn giữa các nhóm ủng hộ Thaksin và những người chống lại ông, giữa nhóm ở Bangkok và miền Nam Thái Lan. Việc loại bỏ Thủ tướng Thaksin không cải thiện được tình hình an ninh chính trị và an ninh tôn giáo ở Thái Lan, các cuộc xung đột chính trị giữa các nhóm này ngày càng leo thang.

Sự bất ổn chính trị ở Bangkok đã “phủ bóng đen” lên tình hình bất ổn về an ninh tôn giáo ở miền Nam Thái Lan. Vấn đề Islam giáo ở miền Nam Thái Lan vẫn là một trong những thách thức nghiêm trọng nhất mà Chính phủ Thái Lan phải đối mặt. Đến thời của Thủ tướng Prayuth Chan-o-cha (bổ nhiệm năm 2014), ông đã cố gắng giảm bớt ảnh hưởng của quân đội và thành lập một bộ mới để phân cấp quyền lực cho lãnh đạo địa phương, xin lỗi về các chính sách cứng rắn của cựu Thủ tướng Thaksin, cam kết tuyển dụng thêm người Islam giáo vào vị trí lãnh đạo tại các tỉnh miền Nam Thái Lan (Pattani, Yala và Narathiwat).

Tuy nhiên, các chính sách mới vẫn tỏ ra thất bại trong việc ngăn chặn các cuộc xung đột tiếp theo. Những người ly khai ngày càng nhắm mục tiêu vào dân thường, đặc biệt là những người theo Phật giáo sống trong vùng Islam giáo, buộc Chính phủ phải bố trí lực lượng vũ trang hộ tống cho các nhà sư Phật giáo khi họ đi khất thực và

trong các ngày lễ hội của Phật giáo. Quân đội của Chính phủ cũng phải đóng quân trong các ngôi chùa Phật giáo, khiến người Islam giáo xem đó là quân sự hóa Phật giáo. Việc cho phép binh sĩ có trang bị vũ khí hiện diện trong không gian thờ tự là không phù hợp, việc các nhà sư được trang bị áo chống đạn cũng là không phù hợp với văn hóa tôn giáo và điều này có thể càng làm cho những ngôi chùa trở thành tâm điểm tấn công của lực lượng cực đoan. Vì thế, một số chùa đã từ chối sự bảo vệ của lực lượng quân đội để tránh bị các chiến binh nhắm đến; nhiều chùa chọn phương án kêu gọi và dựa vào các tình nguyện viên để bảo đảm an ninh.

Nhìn chung, những thay đổi liên tục trong hoạt động và quản lý của hệ thống chính trị ở Thái Lan đã tạo ra một khoảng trống quyền lực và làm rối loạn chức năng của hệ thống quản trị hiện có, góp phần thúc đẩy sự tái diễn của tình trạng bạo động trong 1, 2 thập niên trở lại đây. Việc sử dụng quân đội để giải quyết xung đột tôn giáo hoàn toàn không hiệu quả. Việc Phật giáo đang được đối xử ưu đãi từ nhà nước, việc thiết lập các căn cứ quân sự tại các chùa như một biện pháp bảo đảm an ninh tôn giáo cũng là không hiệu quả, thậm chí nó còn làm cho tình hình xấu đi, bạo lực trở nên trầm trọng hơn.

Một trở ngại lớn nữa trong việc kiểm soát an ninh tôn giáo ở Thái Lan hiện nay là Chính phủ không có khả năng xác định được đối tượng dàn dựng và chủ mưu các cuộc tấn công nổi dậy. Không có nhóm nào công khai nhận trách nhiệm về các cuộc tấn công hoặc đưa ra yêu sách chính trị

cụ thể. Quân nổi dậy “chiếm thế thượng phong” đối với nhà nước Thái Lan và cũng không có nhu cầu tiếp cận “nhành ô liu” mà Chính phủ hứa hẹn cung cấp. Giữ im lặng để manh động là lợi thế của quân nổi dậy, cũng nhằm mục đích gây trở ngại cho lực lượng an ninh Thái Lan trong việc thương thuyết, đàm phán với các nhóm ly khai. Theo Văn phòng Phật giáo quốc gia thống kê tại thời điểm xung đột cao trào, có hàng nghìn ngôi chùa bị bỏ hoang, các nhà sư bỏ chạy do lo sợ an ninh tôn giáo ở khu vực miền Nam Thái Lan. Chính phủ đã có chính sách điều động các nhà sư ở các vùng khác về tăng cường cho các ngôi chùa ở các tỉnh miền Nam Thái Lan để trấn an tinh thần các nhà sư. Song, khả năng miền Nam Thái Lan sẽ trở thành khu tự trị của tổ chức Islam giáo cực đoan là rất cao.

Về đối ngoại, Thái Lan là một đồng minh lâu đời của Mỹ, hợp tác chặt chẽ với Mỹ trong “Chiến tranh chống khủng bố” do Mỹ khởi xướng và gửi quân nhân tới Irắc tham chiến theo thỏa thuận đồng minh. Sự trỗi dậy của lực lượng bạo loạn Islam giáo ở Thái Lan là hệ lụy của chính sách đối ngoại trên.

Chủ trương mở rộng cơ hội giáo dục, tạo điều kiện cho người Islam giáo ở Thái Lan đi du học ở Trung Đông và Pakixtan (các quốc gia Islam giáo) có thể là cơ hội để một số phần tử cực đoan tôn giáo tiếp cận nhóm Islam giáo cực đoan. Hiện tại, cộng đồng Islam giáo tại Thái Lan tuy chỉ là thiểu số đang có xu hướng dịch chuyển đến nhiều vùng Isan (Đông Bắc Thái Lan, nằm trên cao nguyên Khorat, phía nam giáp Campuchia) để thiết lập các nhà thờ Islam giáo ở

khắp mọi nơi phổ biến như các ngôi chùa Phật giáo. Tại miền Nam Thái Lan, khu vực có đông người Islam giáo sinh sống, các ngôi chùa Phật giáo bị bỏ hoang vì tu sĩ bỏ chạy do lo sợ mất an ninh tôn giáo, khả năng miền Nam Thái Lan sẽ trở thành khu tự trị và sào huyệt của tổ chức Islam giáo cực đoan.

Thêm nữa, hơn một thập kỷ trở lại đây, chủ nghĩa dân tộc cực đoan Phật giáo cũng góp phần làm xấu đi tình hình an ninh tôn giáo ở Thái Lan. Việc hình thành phong trào "Phật giáo dân tộc" (Buddhist "nationalist") do tâm lý chống Islam giáo để bảo vệ Phật giáo. Lo ngại Phật giáo suy yếu nên các cuộc bạo loạn mà cộng đồng Phật giáo khởi xướng nhằm vào những người Islam giáo cũng ngày càng gia tăng. Các nhà tu sĩ Phật giáo cực đoan thông qua phương tiện truyền thông xã hội (trên các trang website bằng tiếng Thái như pantip.com) để kêu gọi bạo lực chống lại Islam giáo; gửi thư cho thống đốc tỉnh Chiang Mai để phản đối việc thành lập khu công nghiệp Halal của cộng đồng Islam giáo Chiang Mai, chống lại các dự án (khu công nghiệp) của Islam giáo với lý do phá hủy di sản văn hóa của khu vực, khiến cho các dự án bị hủy bỏ hoặc bị treo.

3. Kinh nghiệm rút ra

Thứ nhất, sự đa dạng văn hóa, tôn giáo, sắc tộc cùng với sự khác biệt lớn về mặt kinh tế, xã hội là nguy cơ tạo ra các cuộc xung đột.

Trong lịch sử phát triển của mình, Thái Lan cũng như Việt Nam đều có sự xâm nhập của các nền văn minh lớn như

Trung Quốc, Ấn Độ và phương Tây. Sự đa dạng tôn giáo đi liền với sự khác biệt về mặt kinh tế đã tạo nên các cuộc xung đột. Xung đột ban đầu liên quan đến các vấn đề tôn giáo, leo thang đến các phong trào ly khai, đỉnh điểm có thể là khủng bố. Các cuộc xung đột dưới danh nghĩa bảo vệ quyền bình đẳng tôn giáo, tự do tôn giáo nhưng thực chất liên quan nhiều đến quyền chính trị, quyền kinh tế hơn là quyền tôn giáo. Tức là, tôn giáo là nguyên nhân bên ngoài "che đậy" các nguyên nhân cơ bản bên trong là do bị đối xử bất bình đẳng trong cơ hội chính trị, kinh tế, văn hóa.

Thứ hai, mối lo ngại về an ninh tôn giáo là đa diện, đa tầng, từ chính trị trong nước đến chính trị quốc tế: vấn đề kinh tế (đói nghèo, khoảng cách, cơ hội việc làm, thăng tiến...), vấn đề lịch sử tộc người, vấn đề khác biệt văn hóa, đức tin, vấn đề dân chủ và quyền con người,...

Thứ ba, chủ trương chính thống hóa Phật giáo một cách có định hướng và có chủ đích đã làm tổn thương đến cảm xúc tôn giáo của các nhóm tôn giáo khác ngoài khu vực Phật giáo, gây ra nguy cơ làm suy yếu sự hòa hợp, đoàn kết tôn giáo vốn là một truyền thống văn hóa lâu đời. Nhà nước hóa Phật giáo sẽ có thể là nguy cơ gây xung đột tôn giáo và làm biến mất sự đa dạng văn hóa.

Thứ tư, chính quyền đôi khi quá cứng rắn trong ứng xử với các tôn giáo (đặc biệt là tôn giáo nhóm nhỏ), phân biệt đối xử vì lý do tôn giáo khiến người dân mất đi cơ hội học tập, cơ hội việc làm, cơ hội thăng tiến và thụ hưởng phúc lợi xã hội nếu không phải là "công dân phi tôn giáo", tình hình đó đã làm tổn thương và xúc phạm đến tình cảm

tôn giáo, làm phẫn nộ những tín đồ thuộc các nhóm tôn giáo yếu thế, tạo nên sự bất bình đẳng về quyền công dân, quyền phát triển kinh tế, quyền chính trị, và các quyền con người khác.

Thứ năm, chủ trương mở rộng cơ hội du học cho tín đồ Islam giáo sang các nước Trung Đông vô hình trung đã góp phần tăng cường tuyên truyền các giáo lý Islam giáo cực đoan.

Phương hướng giải quyết trước mắt và lâu dài để cải thiện tình trạng bất ổn về an ninh tôn giáo ở Thái Lan là:

- Cần giải quyết tận gốc rễ các vấn đề về dân chủ, nhân quyền, kinh tế và an sinh xã hội. Cần có một chiến lược và chính sách chung cho các vấn đề chính như giảm đói nghèo, giải quyết việc làm, bình đẳng và cơ hội kinh tế cho người dân. Tập trung vào ba nguồn lực tài nguyên xã hội, con người và tự nhiên để phát triển bền vững. Đặc biệt, không làm gia tăng mối lo ngại về quyền con người, quyền chính trị, quyền kinh tế và quyền tôn giáo. Bảo vệ quyền công dân không tính đến tôn giáo của họ. Thu hẹp sự bất bình đẳng xã hội và kinh tế, xem đó là một giải pháp căn cơ bảo đảm an ninh quốc gia và an ninh tôn giáo.

- Bảo đảm các quyền công bằng, bình đẳng cho tín đồ và các tổ chức tôn giáo. Giải quyết ổn thỏa mối quan hệ sắc tộc - tôn giáo - nhà nước. Giải quyết xung đột bằng biện pháp hòa bình, đối thoại thay cho giải pháp quân sự, bạo lực.

- Thiết lập các biện pháp, cơ chế để ngăn chặn chủ nghĩa sôvanh Phật giáo và những mạo phạm của Phật giáo đang

ngày càng gia tăng làm suy giảm giá trị của Phật giáo trước công chúng.

- Chủ động hạn chế dòng tiền từ các các tổ chức IS ở Trung Đông để hạn chế sự tăng trưởng và khả năng hoạt động của các nhóm liên kết từ trong nước với IS.

- Tham gia rộng rãi hơn với các nước ASEAN và cộng đồng quốc tế để tìm kiếm sự ủng hộ mạnh mẽ cho những nỗ lực thực hiện để bảo đảm an ninh tôn giáo.

Trong điều kiện của các nước trong khu vực Đông Nam Á, an ninh tôn giáo cần sự ổn định chính trị với phát triển kinh tế, có thể đạt được an ninh tôn giáo thông qua việc củng cố nền dân chủ, nhân quyền và hài hòa mọi nhu cầu của con người. Vấn đề bảo đảm an ninh tôn giáo phụ thuộc vào sự nhận thức và chính sách riêng biệt của mỗi quốc gia, mỗi cộng đồng. Tuy nhiên, sự phụ thuộc lẫn nhau giữa các quốc gia đang gia tăng đòi hỏi cách tiếp cận và giải pháp ở cấp độ quốc tế. Các biện pháp toàn cầu thường có tác động sâu sắc và lâu dài đối với các quốc gia.

V. TÌNH HÌNH AN NINH TÔN GIÁO Ở MIANMA

1. Bối cảnh chính trị - xã hội Mianma

Mianma (còn gọi là Miến Điện), tên chính thức là Cộng hòa Liên bang Mianma, là một quốc gia dân chủ có nền chính trị đa nguyên, đa đảng nhưng chịu sự điều hành của một lực lượng quân sự tiếm quyền (sau cuộc đảo chính năm 1962). Trong suốt một thời gian dài và cho tới hiện nay, Mianma luôn xảy ra các cuộc xung đột và nội chiến kéo dài.

Các đại biểu được bầu ra trong cuộc bầu cử Quốc hội nhân dân năm 1990 hình thành nên Liên minh Chính phủ quốc gia Liên bang Mianma (National Coalition of the Union of Mianma/NCGUB), có trách nhiệm vãn hồi nền dân chủ tại Mianma. Sein Win[1] là Thủ tướng của NCGUB. Tuy nhiên, NCGUB có rất ít quyền lực và đã bị đặt ra ngoài vòng pháp luật tại Mianma. Lãnh đạo nhà nước là Thống tướng Than Shwe, người giữ chức vụ Tổng thống Mianma và "Chủ tịch Hội đồng Hòa bình và Phát triển quốc gia". Sau cuộc tổng tuyển cử năm 2010, ông nắm mọi quyền lực quan trọng, gồm quyền bãi nhiệm các bộ trưởng và các thành viên chính phủ, đưa ra các quyết định quan trọng trong vấn đề chính trị đối ngoại, giám sát một loạt các cải cách trong nỗ lực bình thường hóa khu vực và quan hệ quốc tế. Năm 2011, chính quyền quân sự chính thức giải tán sau tổng tuyển cử năm 2010, và được thay thế bằng một chính phủ dân sự trên danh nghĩa. Tuy nhiên, các lãnh đạo quân sự cũ vẫn nắm giữ quyền lực rất lớn trong nhà nước Mianma và tiến hành các bước nhằm từ bỏ sự

1. Sein Win là anh họ của chính trị gia Aung San Suu Kyi, Chủ tịch Đảng Liên minh quốc gia vì dân chủ của Mianma. Trong cuộc bầu cử phổ thông năm 1990, Đảng này giành 59% tổng số phiếu và 81% (392/485) ghế trong nghị viện. Tuy nhiên, bà Aung San Suu Kyi chưa bao giờ được nhậm chức thủ tướng và đã bị chính quyền quân sự quản thúc tại gia trước khi cuộc bầu cử diễn ra. Bà chịu sự quản thúc này suốt gần 15 năm trong tổng số 21 năm bị quản chế, cho đến lần được thả gần đây nhất vào tháng 11/2010, trở thành một trong những tù nhân chính trị được biết đến nhiều nhất trên thế giới.

kiểm soát chính phủ[1]. Quyền tự chủ của nhà nước bị giới hạn bởi ảnh hưởng kinh tế và chính trị của lực lượng quân đội mặc dù quy định của Hiến pháp và các luật dân sự khác vẫn bảo đảm nhà nước có quyền tự chủ và hạn chế quyền lực của quân đội. Việc "chiếm nhà nước" của quân đội là lời giải thích cơ bản cho đặc điểm nhà nước Mianma và những thách thức dai dẳng khi quyền lực nhà nước bị tranh chấp, năng lực nhà nước bị hạn chế và tính hợp pháp yếu. Tatmadaw (tiếng Mianma có nghĩa là lực lượng quân đội, lực lượng vũ trang) từ lâu đã trở thành một lực lượng chính trị có ảnh hưởng lớn ở Mianma, mặc dù chức năng chính là bảo vệ chủ quyền và sự thống nhất của Liên bang Mianma, nhưng lực lượng này lại không nằm dưới sự kiểm soát chính trị của chính phủ. Thay vào đó, Tatmadaw đã trở thành cơ sở để hình thành một tầng lớp kinh tế ưu tú, và do đó đã phát triển tư lợi kinh tế và cai quản quân sự. Hiện tại, Tatmadaw đã thể hiện một sự giải quyết linh hoạt đối với các vấn đề không được coi là lợi ích chính của mình, nhưng lại ít linh hoạt đối với các câu hỏi về sự thống nhất, chủ quyền và ổn định của Liên bang. Các vấn đề phát triển kinh tế dường như nằm ở đâu đó giữa hai cực này. Nói chung, việc chuyển đổi quan hệ dân sự - quân sự của Chính phủ Mianma vẫn là thách thức cốt lõi đối với

1. Ngày 01/02/2021, lực lượng quân đội đã bắt bà Aung San Suu Kyi (cố vấn nhà nước và là người lãnh đạo thực tế Chính phủ Mianma) và các quan chức cấp cao trong chính quyền dân cử vì cáo buộc có gian lận trong cuộc bầu cử tháng 11/2020. Động thái này đã châm ngòi cho các cuộc biểu tình lớn nhất ở Mianma trong hơn một thập kỷ qua.

việc giải quyết xung đột, dân chủ hóa và phát triển kinh tế ở nước này. Cấu trúc cốt lõi của quyền lực và bản chất tập trung của nhà nước quân sự là những trở ngại cho tiến trình hòa bình ở Mianma.

Bên cạnh đó, quyền lực của nhà nước còn bị tranh chấp và phân rẽ bởi nhiều tổ chức phi nhà nước có vũ trang, dẫn đến sự phức tạp trong việc kiểm soát và quản trị quốc gia của chủ thể nhà nước. Các chủ thể phi nhà nước, trong đó có các tổ chức vũ trang dân tộc (Ethnic armed organizations/EAO), tổ chức xã hội dân sự (Civil society organization/CSOs) với rất nhiều loại khác nhau (từ các phong trào cấp cơ sở đến các tổ chức phi chính phủ có tổ chức và chuyên nghiệp), rất đa dạng về bản sắc, về sức mạnh quân sự và chiến lược can dự đối với quân đội và Chính phủ Mianma, có quyền kiểm soát lãnh thổ và cung cấp các dịch vụ công thể hiện tính chất giống như nhà nước. Những tổ chức này đóng các vai trò khác nhau trong cứu trợ nhân đạo, cung cấp dịch vụ công cộng và vận động chính trị trong bối cảnh sự hiện diện và năng lực của nhà nước hạn chế và xung đột vũ trang trong nước. Các tổ chức tôn giáo ở Mianma (đặc biệt là Phật giáo) có truyền thống lâu đời trong việc cung cấp các dịch vụ quan trọng trong xã hội như giáo dục, y tế, hỗ trợ phúc lợi, hỗ trợ nhân đạo, do đó, mối liên hệ mạnh mẽ và phức tạp giữa Phật giáo và chính trị ở Mianma đã tạo cơ sở cho sự tái xuất hiện gần đây của chủ nghĩa dân tộc Phật giáo. Từ năm 2011, thế giới đã chứng kiến một làn sóng bạo lực chống Islam giáo từ cộng đồng Phật giáo (ở các bang miền Bắc Rakhine).

Nói chung, mối quan tâm chính của các EAO và CSOs (trong quá khứ và hiện tại) là làm thế nào để xây dựng được một liên minh sắc tộc và tham gia với nhà nước để đòi quyền tự quyết và bình đẳng trong một quốc gia liên bang. Điều này càng tác động đến năng lực của chính phủ trong hoạch định chính sách và quản lý công, thiếu thẩm quyền hoặc tiếp cận hạn chế hiệu quả của các cải cách chính trị. Thêm vào đó, việc bộ phận hành chính được biên chế bởi những công chức được trả lương thấp, hệ thống và công nghệ lạc hậu đã khiến cho quá trình chuyển đổi mô hình chính phủ dân chủ và tính chuyên nghiệp ở Mianma có phần chậm chạp.

Mianma còn chịu ảnh hưởng và sự chi phối lớn từ các quốc gia bên ngoài như Ôxtrâylia, Trung Quốc, EU, Ấn Độ, Nhật Bản, Na Uy, Xingapo, Hàn Quốc, Thái Lan và đặc biệt là Mỹ (chính quyền tân Tổng thống Biden đã xem Mianma là "vấn đề ưu tiên" đối với Mỹ). Với cuộc khủng hoảng Rohingya những năm 2017-2018 ở bang Rakhine[1], các quốc gia Islam giáo như Inđônêxia, Malaixia, Pakixtan và nước láng giềng Bănglađét cũng đã góp phần định hình quan hệ quốc tế của Mianma. Sau cuộc bầu cử năm 2015, đặc biệt là nhờ vai trò tích cực trong các cuộc đàm phán hòa bình ở Mianma, đi kèm với nỗ lực cải thiện hình ảnh

1. Xung đột tộc người ở Mianma có nguồn gốc lịch sử sâu xa và xoay quanh những bất bình chính trị về hình thức nhà nước, chia sẻ quyền lực và bình đẳng sắc tộc. Theo các EAO lớn, không thể có hòa bình thực sự nếu không có các cuộc đàm phán chính trị về các vấn đề dân tộc tự quyết và chủ nghĩa liên bang.

của Mianma thông qua các chương trình trách nhiệm xã hội, các đập thủy điện lớn và các dự án cơ sở hạ tầng trong khuôn khổ sáng kiến "Vành đai và Con đường", Trung Quốc đã góp phần thúc đẩy kinh tế Mianma tăng trưởng, gia tăng tầm ảnh hưởng và mức độ phụ thuộc vào Trung Quốc của Mianma.

Quyền lực và tính hợp pháp yếu ớt của nhà nước khiến Mianma bị xếp vào "danh sách đỏ" các quốc gia có nguy cơ khủng khoảng và suy tàn (do Quỹ vì Hòa bình thế giới đánh giá năm 2017). Hầu hết công dân Mianma ủng hộ nền dân chủ, mặc dù kiến thức và quan niệm của họ về dân chủ còn hạn chế và rất khác nhau. Nhiều người thừa nhận rằng nền dân chủ của Mianma còn nhiều khiếm khuyết và mức độ tin tưởng vào các thể chế chính trị còn thấp. Cơ hội cho sự tham gia của người dân bị hạn chế cũng chính là một thách thức lớn đối với tính hợp pháp của nhà nước (mặc dù đã áp dụng thành công chế độ bầu cử dân chủ năm 2015). Người dân chủ yếu tham gia vào các tổ chức xã hội dân sự, và sự ủng hộ của dân chúng ngày càng phụ thuộc vào các kết quả tích cực của nền dân chủ.

Nhìn chung, các cải cách chính trị của Mianma được đón nhận và hoan nghênh nhằm hỗ trợ các quyền công dân cơ bản, bầu cử dân chủ và tăng trưởng kinh tế. Từ năm 2011 trở lại đây, những cải cách này tạo ra cơ hội cho các quốc gia phương Tây dỡ bỏ các biện pháp trừng phạt Mianma, đồng thời các cơ quan của Liên hợp quốc và các tổ chức phi chính phủ quốc tế tăng cường gắn kết với Mianma, hỗ trợ việc nâng cao năng lực nhà nước và phát triển kinh tế, ổn định

chính trị của đất nước này. Tuy nhiên, Mianma vẫn phải đối mặt với những thách thức không nhỏ trong việc thay đổi mối quan hệ quân sự - dân sự, tức là tăng cường quyền lực của nhà nước đối với các phong trào kinh tế và chính trị, quân sự, thách thức trong việc cải cách chính trị để vực dậy một bộ máy chính trị "trì trệ" (có thể nói là nhất thế giới) trong một thời gian dài đã không đủ sức điều hành một nền kinh tế èo uột, nghèo đói, lạc hậu. Ngoài ra, nền hành chính không hiệu quả, hệ thống quản lý thiếu trách nhiệm giải trình và minh bạch; chủ nghĩa dân tộc cực đoan trỗi dậy xung đột với nhà nước, gia tăng bạo lực tôn giáo giữa các nhóm tôn giáo và giữa Islam giáo và Phật giáo là thực trạng chính trị - xã hội ở Mianma đang trông chờ được giải quyết.

2. Tác động của chính sách tôn giáo đối với an ninh tôn giáo ở Mianma

Hiến pháp Mianma bảo đảm cho mọi công dân được quyền tự do tuyên xưng và thực hành tôn giáo tùy thuộc vào trật tự công cộng, đạo đức hoặc sức khỏe và các quy định khác của Hiến pháp. Luật pháp nước này nghiêm cấm phát ngôn hoặc có hành vi xúc phạm, bôi nhọ tôn giáo hoặc niềm tin tôn giáo; cũng nghiêm cấm việc gây thương tích, làm ô uế hoặc xâm phạm vào bất kỳ nơi thờ tự hoặc khu chôn cất nào với mục đích xúc phạm tôn giáo.

Tất cả các tổ chức, cho dù thế tục hay tôn giáo, đều phải đăng ký với chính phủ để có được tư cách pháp lý chính thức. Địa vị pháp lý chính thức này là bắt buộc đối với các

tổ chức để có được quyền sở hữu đất đai, xin giấy phép xây dựng và tiến hành các hoạt động tôn giáo. Luật chuyển đổi tôn giáo quy định việc chuyển đổi phải thông qua một quá trình đăng ký và phê duyệt rộng rãi. Luật pháp không cho phép các tu sĩ chuyên nghiệp (của bất kỳ nhóm tôn giáo nào) được ứng cử vào các chức vụ công và tham gia bầu cử. Hiến pháp Mianma cấm lạm dụng tôn giáo vì mục đích chính trị.

Theo các cuộc điều tra dân số năm 2014 của Chính phủ Mianma, dân số Mianma khoảng 56 triệu người, trong đó tín đồ Phật giáo Theravada (nguyên thủy) chiếm 88% dân số (chủ yếu là người Bamar, Rakhine, Shan, Mon, Karen và các nhóm dân tộc Trung Quốc). Ki-tô giáo chiếm 6,2% (bao gồm Tin Lành Baptist, Công giáo La Mã, Anh giáo, cùng với một số giáo phái Tin Lành nhỏ). Người Islam giáo (chủ yếu là dòng Sunni) chiếm khoảng 4,2%, Ấn giáo 0,5%, còn lại là các tôn giáo dân gian bản địa khác.

Chính phủ hạn chế các hoạt động chính trị của các tăng đoàn Phật giáo (*sangha*) bằng luật pháp. Theo đó, chính phủ cấm tất cả các hệ phái Phật giáo ngoài 9 hệ phái được nhà nước công nhận. Các hành vi vi phạm lệnh cấm này có thể bị hình sự hóa. Vụ Phổ biến và Truyền bá Sasana (giáo lý Phật giáo) của Bộ Tôn giáo sẽ giám sát mối quan hệ của chính phủ với các nhà sư và trường học Phật giáo. Giáo dục tôn giáo không được đưa vào các trường công lập. Tuy nhiên, một số trường có đa số học sinh theo Phật giáo có thể bắt đầu ngày học bằng một buổi đọc kinh Phật giáo. Luật hôn nhân đặc biệt dành cho phụ nữ Phật giáo quy định các yêu cầu thông báo

và đăng ký, đối với cuộc hôn nhân mà người chồng không theo Phật giáo thì người chồng phải tuân thủ các nghĩa vụ nếu không sẽ phải chịu hình phạt.

Ở những khu vực có ít hoặc không có nhà thờ Islam giáo, tín đồ Islam giáo thường tiến hành các hoạt động tôn giáo (cầu nguyện, giảng dạy) tại nhà riêng. Bộ Văn hóa và Các vấn đề tôn giáo của Mianma quy định hạn chế các giáo lý tôn giáo phi Phật giáo và cấm các hoạt động cầu nguyện và giảng dạy tôn giáo tại nhà riêng; yêu cầu các tài liệu giảng dạy của Islam giáo không được in bằng tiếng Arập mà phải in bằng tiếng Mianma và phải nộp trước cho Bộ kiểm duyệt.

Chính phủ tiếp tục gia tăng các hạn chế đối với các tổ chức xã hội dân sự thế tục và tôn giáo tổ chức các sự kiện công cộng tại tư gia hoặc các địa điểm khác như khách sạn, yêu cầu thông báo trước về các sự kiện và số lượng người tham gia. Nhiều tổ chức tôn giáo cho biết giấy phép của chính quyền địa phương về việc tổ chức sự kiện của tôn giáo có thể bị hủy vào phút chót.

Kể từ năm 2011, việc chuyển đổi sang một chính phủ bán dân sự đã dẫn tới một loạt các cải cách pháp lý, nổi bật là các cải cách về luật pháp tôn giáo. Vị trí của tôn giáo trong đời sống chính trị - xã hội cũng được quy định trong Hiến pháp nhưng đã có một sự tranh cãi (kể từ khi độc lập năm 1947) rằng, Mianma là một quốc gia thế tục hay quốc gia Phật giáo. Trước khi giành được độc lập, trong quá trình soạn thảo Hiến pháp, có một số quan điểm đề nghị công nhận Phật giáo là quốc giáo. Nhưng cũng có nhiều quan

điểm phản đối đề xuất này. Dựa trên dự thảo Hiến pháp ban đầu, Mianma sẽ là một quốc gia thế tục. Tuy nhiên, dự thảo Hiến pháp đã được sửa đổi, trong đó bao gồm một điều khoản công nhận vị trí đặc biệt của Phật giáo. Hiến pháp năm 1947 công nhận rằng Phật giáo có một vị trí đặc biệt và là tôn giáo của đa số dân chúng, nhưng cũng quy định sự bình đẳng trước pháp luật của bất kể tôn giáo nào và cấm phân biệt đối xử dựa trên tôn giáo. Quyền tự do tôn giáo chỉ có thể bị giới hạn trên cơ sở trật tự công cộng, đạo đức hoặc sức khỏe và các quy định khác của luật pháp. Hiến pháp cũng đặc biệt lưu ý bốn tôn giáo (ngoài Phật giáo) được cho là hợp pháp (tại thời điểm đó) là: Islam giáo, Ấn Độ giáo, Ki-tô giáo và Vật linh giáo.

Sự cân bằng giữa vị trí đặc biệt của Phật giáo và các tôn giáo khác đã thay đổi khi Hiến pháp năm 1947 được sửa đổi năm 1960. Sự sửa đổi này đã gây nhiều tranh cãi về một nhà nước thế tục ở Mianma. Động lực cho lần sửa đổi hiến pháp này xuất hiện từ năm 1956, khi U Nu, lãnh đạo phe nhóm của Liên đoàn Tự do nhân dân chống phátxít đổi tên thành Đảng Liên minh, tuyên bố rằng ông dự định đưa Phật giáo trở thành quốc giáo. U Nu đã tranh cử thành công vào tháng 02/1960, vì lời hứa đưa Phật giáo trở thành quốc giáo, Ủy ban Điều tra về tôn giáo quốc gia đã được thành lập để xem xét đề xuất đưa Phật giáo trở thành quốc giáo. Đề xuất này đã bị các nhóm như Liên minh thiểu số quốc gia (liên minh của các nhà lãnh đạo Islam giáo, Ki-tô giáo và các tôn giáo thiểu số khác do người Islam giáo và luật sư U Than Tun lãnh đạo) phản đối.

Bất chấp sự phản đối, vào ngày 26/8/1960, đề xuất trên đã nhận được sự tán thành của 2/3 đại diện trong lưỡng viện của Quốc hội và do đó, Hiến pháp đã được sửa đổi để đưa Phật giáo trở thành quốc giáo chính thức. Một điều khoản cũng được bổ sung để buộc Chính phủ Liên minh phân bổ 50% mức chi tiêu hiện tại hằng năm cho các vấn đề liên quan đến Phật giáo. Đây là một cam kết tài chính quan trọng mặc dù một cam kết cuối cùng không bao giờ được thực hiện. Trước những phát triển này, các nhóm thiểu số tôn giáo như Kachin (đa số theo Ki-tô giáo) đã bày tỏ sự quan ngại đối với các cải cách khi họ cho rằng việc sửa đổi này có thể áp đặt Phật giáo lên các tôn giáo thiểu số. Những cải cách pháp luật về tôn giáo còn nhằm hạn chế hành vi và hoạt động của những người không theo Phật giáo. Nhiều điều khoản trong luật pháp cũng được thêm vào để bảo vệ và truyền bá giáo lý của Phật giáo, yêu cầu nhà nước hỗ trợ việc trùng tu các chùa, cung cấp các bệnh viện dành riêng cho các thành viên của Tăng đoàn. Ngoài Hiến pháp, một đạo luật quốc gia được gọi là Đạo luật Khuyến khích tôn giáo nhà nước năm 1961 cũng đã được thông qua, trong đó yêu cầu tất cả các trường học phải dạy tác phẩm Phật giáo kinh điển cho sinh viên và cho các tù nhân.

Chính phủ Mianma lúc đó đã hỗ trợ tài chính cho các chủng viện Phật giáo và các hoạt động truyền giáo của Phật giáo; tài trợ cho hai trường đại học *tăng đoàn* của tiểu bang ở Yangon và Mandalay, nơi đào tạo các nhà sư và hỗ trợ tài chính cho các nghi lễ Phật giáo. Nhiều trường công lập cho phép học sinh tụng kinh niệm Phật, lập bàn thờ

Phật hoặc trưng bày các biểu tượng Phật giáo trong phòng học. Sinh viên theo Ki-tô giáo được khuyến khích cải đạo sang Phật giáo để có thể theo học những trường được tài trợ tốt hơn so với các trường công lập (người Mianma gọi các trường đó là "NaTaLa"), các trường này được mô tả như một "chương trình đồng hóa tôn giáo và văn hóa do nhà nước tài trợ". Các phương tiện truyền thông chính thống thường xuyên đưa tin về việc các quan chức quân đội và chính phủ cùng các thành viên gia đình họ bày tỏ sự kính trọng đối với các nhà sư Phật giáo, cúng dường tại các chùa, làm lễ khai quang, tu bổ, trùng tu, xây dựng mới chùa chiền, kêu gọi quyên góp tiền bạc, thực phẩm và lao động công ích xây dựng hoặc sửa chữa các điện thờ Phật giáo trên toàn quốc. Chính phủ cũng xuất bản và phân phối các sách hướng dẫn về Phật giáo.

Sau khi Phật giáo chính thức được xác lập là quốc giáo, sự thù địch và căng thẳng giữa người Islam giáo và Phật giáo đã gia tăng đáng kể ở Mianma. Bản Hiến pháp sửa đổi tái khẳng định việc giảng dạy Phật giáo trong trường học và quyền của cha mẹ trong việc bảo đảm con cái họ được học về tôn giáo. Tuy nhiên, điều này đã không thể xoa dịu những căng thẳng chính trị vào thời điểm đó, và cuộc đảo chính quân sự sau đó vào năm 1962 đã chấm dứt tình trạng tồn tại ngắn ngủi của Phật giáo như một quốc đạo.

Cuộc đảo chính và tiếp quản năm 1962 của Hội đồng Cách mạng đã dẫn đến sự thay đổi mạnh mẽ trong các chính sách của Nhà nước Mianma về tôn giáo. Hội đồng Cách mạng bãi bỏ một số luật về tôn giáo và ngừng tài trợ cho Phật giáo.

Các tổ chức tôn giáo chịu sự kiểm soát của Hội đồng, phải đăng ký với chính quyền, tôn giáo và các tu sĩ không được tham gia vào chính trị, và bản thân Hội đồng sẽ không sử dụng tôn giáo để trục lợi chính trị. Hiến pháp sửa đổi năm 1974 không thừa nhận vị trí đặc biệt của Phật giáo.

Sau khi quân đội nắm quyền điều hành đất nước năm 1988 đã bắt đầu quá trình soạn thảo Hiến pháp mới trong bối cảnh tranh cãi gay gắt. Nội dung của Hiến pháp về vấn đề tôn giáo giống với những nội dung trong Hiến pháp cũ năm 1947. Hiến pháp năm 2008 thừa nhận địa vị đặc biệt của Phật giáo nhưng công nhận Islam giáo, Ki-tô giáo, Ấn Độ giáo và Vật linh giáo. Hiến pháp nghiêm cấm việc thao túng tôn giáo để trục lợi chính trị và cấm kích động hận thù hoặc xung đột giữa các cộng đồng tôn giáo; đồng thời cũng trao quyền hạn sâu rộng cho Liên minh để cung cấp hỗ trợ cho các tôn giáo được nhà nước công nhận ở trên.

Mặc dù Hiến pháp và các luật cụ thể đã quy định một cách rõ ràng về mối quan hệ nhà nước - tôn giáo ở Mianma, nhưng Mianma là một quốc gia mà đa số người dân theo Phật giáo đã có một lịch sử tương tác lâu dài giữa Phật giáo với nhà nước vì Phật giáo có liên quan mật thiết đến sự cai trị của các vị vua Mianma trong quá khứ. Do đó, bắt đầu từ khi tự do hóa chính trị vào năm 2011, Mianma vẫn gặp rắc rối về an ninh tôn giáo bởi sự gia tăng của chủ nghĩa dân tộc Phật giáo cực đoan chống Islam giáo. Tổ chức dân tộc chủ nghĩa nổi bật nhất là Hiệp hội Bảo vệ chủng tộc và tôn giáo (gọi tắt bằng tiếng Mianma là Mabatha) bao gồm các tăng, ni và cư sĩ. Không chỉ là một

tổ chức tập trung vào các mục tiêu chính trị hoặc chống Islam giáo, Mabatha tự coi mình và được nhiều người ủng hộ xem như một phong trào xã hội và tôn giáo trên diện rộng với mục tiêu trước hết là bảo vệ và truyền bá hình ảnh Phật giáo trong một quốc gia mà Phật giáo và nhà nước trong lịch sử đã từng không thể tách rời.

Mabatha do các nhà sư được người dân tôn kính và có sức lôi cuốn rộng rãi lãnh đạo. Tính hợp pháp của Mabatha trong mắt nhiều Phật tử Mianma còn cao hơn nhiều so với chính phủ hoặc các cơ quan tôn giáo nhà nước. Mabatha cũng thu hút nhiều thành phần, bao gồm những người phản đối việc tham gia chính trị đảng phái hoặc tán thành quan điểm cực đoan chống Islam giáo[1], kích động hoặc dung túng bạo lực nhân danh bảo vệ chủng tộc và tôn giáo, và cả những người tham gia các hoạt động cộng đồng như các trường học Phật giáo ngày Chủ nhật, dịch vụ xã hội và giáo dục thế tục, cung cấp trợ giúp pháp lý và cứu trợ thiên tai.

---

1. Bạo lực, phân biệt đối xử và quấy rối nhắm vào người Rohingya ở bang Rakhine theo Islam giáo và các nhóm dân tộc thiểu số khác theo Ki-tô giáo ở bang Kachin và người theo đạo Hinđu. Sau cuộc xung đột sắc tộc Rohingya (tháng 8/2017) khiến hơn 700.000 người tị nạn phải chuyển đến Bănglađét, người Rohingya còn lại ở Mianma tiếp tục đối mặt với sự hạn chế quyền tự do đi lại và tiếp cận giáo dục, chăm sóc sức khỏe và sinh kế dựa trên sắc tộc, tôn giáo và tình trạng công dân của họ. Theo Ủy ban Liên hợp quốc về nhân quyền và các tổ chức phi chính phủ (NGOs), một Báo cáo (tháng 9/2017) cho thấy, Chính phủ Mianma "không làm gì, để phá bỏ hệ thống bạo lực và đàn áp chống lại người Rohingya, và những người Rohingya ở lại Rakhine đã sống trong hoàn cảnh thảm khốc giống như trước khi sự kiện xảy ra tháng 8/2017".

Chính phủ đã tập trung nỗ lực đáng kể vào việc ngăn chặn mọi hoạt động của nhóm này và yêu cầu tổ chức Phật giáo trong nước vận động và tẩy chay các tổ chức Phật giáo cực đoan dạng đó. Tuy nhiên, mọi nỗ lực không làm suy yếu chủ nghĩa dân tộc Phật giáo. Bất chấp lệnh cấm, nhiều chi hội Mabatha ở địa phương vẫn tiếp tục hoạt động, các thủ lĩnh của Mabatha vẫn tiếp tục tuyên truyền chống Islam giáo thông qua các bài thuyết pháp trên mạng xã hội, vẫn nhận được nhiều nguồn kinh phí hỗ trợ, có uy tín rất lớn trong cộng đồng dân cư vì sự phổ biến của các dịch vụ cộng đồng được cung cấp bởi Mabatha.

Các nhóm tôn giáo thiểu số như Ki-tô giáo, Ấn giáo, Islam giáo bị hạn chế thực hành tôn giáo, từ chối quyền tự do đi lại, đóng cửa cơ sở thờ tự và trường dạy kinh sách, từ chối hoặc không chấp thuận giấy phép xây dựng và sửa chữa cơ sở thờ tự. Đặc biệt, tộc người Rohingya theo Islam giáo ở bang Rakhine của Mianma có nguồn gốc từ tộc người Ấn - Arya. Họ tự cho rằng mình là những người cư dân bản địa ở bang Rakhine (phía tây nam của Mianma), trong khi các sử gia khác cho rằng họ là nhóm đại diện cho một hỗn hợp của người di cư tiền thuộc địa và thuộc địa. Tuy nhiên, quan điểm của chính quyền Mianma cho rằng người Rohingya, chủ yếu là những người di cư vào Arakan sau độc lập Mianma năm 1948 hoặc sau khi Bănglađét độc lập vào năm 1971 là dân nhập cư bất hợp pháp. Các phương tiện truyền thông quốc tế và các tổ chức nhân quyền thường mô tả Rohingya là một trong những dân tộc thiểu số bị đàn áp nhất trên thế giới. Thậm chí, theo Liên hợp quốc, các vi

phạm nhân quyền đối với người Rohingya có thể được gọi là "tội ác chống lại nhân loại"[1]. Do hạn chế về di chuyển, nhiều người Rohingya ở bang Rakhine theo Islam giáo không thể tiếp cận giáo dục tại các trường học do nhà nước quản lý. Trẻ em Rohingya chỉ được theo học tại các trường trung học của địa phương. Chính quyền không cho phép học sinh Rohingya tốt nghiệp trung học từ bang Rakhine ra ngoài bang để học cao đẳng hoặc đại học. Sinh viên tốt nghiệp đại học không có thẻ căn cước công dân sẽ không được thừa nhận, điều này ảnh hưởng đáng kể đến sinh viên thuộc các nhóm tôn giáo thiểu số (đặc biệt là sinh viên Islam giáo) bởi những sinh viên này có thể tham gia các lớp học và thi cử nhưng không thể nhận bằng tốt nghiệp trừ khi họ có thẻ căn cước công dân định danh tôn giáo của họ. Công dân Rohingya theo Islam giáo không thể kiếm được việc làm ở bất kỳ vị trí công chức nào trong chính quyền Mianma. Các đơn xin việc của người Islam giáo phần lớn bị từ chối. Trong khi đó, công dân theo Phật giáo lại chiếm đại đa số trong các nghị sĩ và giữ các vị trí quan chức cấp cao trong quân đội và dân sự.

Một số nhà lãnh đạo tiến bộ của Phật giáo và Islam giáo ở Mianma cố gắng ngăn chặn bạo lực thông qua các hoạt động chính thức và không chính thức như tổ chức các sự kiện nội bộ và liên tôn để phát triển các cơ chế giám sát và chống lại sự thù hận tôn giáo, khuyến khích lòng khoan dung và

1. https://www.aljazeera.com/news/2016/6/20/un-rohingya-may-be-victims-of-crimes-against-humanity.

đa dạng tôn giáo. Theo đó, diễn đàn "Tư vấn hòa bình" và "Hòa giải quốc gia" do các tôn giáo đã được tổ chức tại Nay Pyi Taw. Các nhà lãnh đạo Islam giáo, Phật giáo, Ki-tô giáo cũng tích cực kêu gọi sự khoan dung tôn giáo và tôn trọng lẫn nhau. Một liên minh các nhóm xã hội dân sự liên tôn đã vận động và tham vấn về dự thảo Luật chống thù hận tôn giáo (tuy vậy, Quốc hội Mianma đã không thông qua luật này).

Chính phủ Mianma cho phép các nhóm tôn giáo nước ngoài hoạt động như một tổ chức phi chính phủ viện trợ nhân đạo phi tôn giáo ở Mianma. Các tổ chức tôn giáo địa phương cũng có thể mời các giáo sĩ từ các nhóm tôn giáo nước ngoài vào Mianma giao lưu tôn giáo.

Năm 1999, Ủy ban tự do tôn giáo quốc tế của Mỹ (United States Commission on International Religious Freedom, gọi tắt là USCIRF) đề xuất với Bộ Ngoại giao chỉ định Mianma là "Quốc gia cần quan tâm đặc biệt về tự do tôn giáo" (Country of Particular Concerns, gọi tắt là CPC) vì đã tham gia hoặc dung túng cho những vi phạm đặc biệt nghiêm trọng về tự do tôn giáo. Năm 2019, Bộ Ngoại giao Mỹ đã chỉ định lại Mianma là CPC và hình phạt đi kèm là lệnh cấm vận vũ khí. Chính phủ Mỹ cắt giảm quan hệ quân sự song phương, hạn chế thị thực vào Mỹ và châu Âu đối với nhà lãnh đạo quân sự đương nhiệm và cựu lãnh đạo Mianma, áp đặt các biện pháp trừng phạt tài chính đối với nước này... Các quan chức chính phủ Mỹ tiếp tục kêu gọi các giải pháp bền vững cho các nguyên nhân gốc rễ của phân biệt đối xử và bạo lực ở bang Rakhine.

3. Kinh nghiệm cho Việt Nam

Động lực của xung đột bạo lực có yếu tố tôn giáo ở Mianma có nguồn gốc sâu xa từ một lịch sử phức tạp và là sự giao thoa của nhiều bất bình không hẳn chỉ từ lý do tôn giáo, mà còn là căng thẳng về lợi ích, bất bình đẳng kinh tế và các động lực chính trị khác. Tuy nhiên, theo bình luận và quan sát quốc tế, tôn giáo đã trở thành vấn đề chính đằng sau các nguyên nhân xung đột ở Mianma, mặc dù còn có một số vấn đề kinh tế - xã hội khác như nghèo đói, thất nghiệp. Vì vậy, Chính phủ Mianma cần giải quyết tốt bài toán "chủ nghĩa dân tộc Phật giáo" và bài toán nhà nước quân sự tiếm quyền bởi Phật giáo là tôn giáo chiếm số đông dân số và có nhiều hoạt động hỗ trợ cho chính phủ trong quốc kế dân sinh và quân đội cũng rất quan trọng để giúp chính quyền dân sự để bảo vệ chính thể và chủ quyền quốc gia. Trong kinh nghiệm ứng xử tôn giáo, Chính phủ Mianma cần xác định vị trí thích hợp của Phật giáo và kết thúc sớm vai trò của lãnh đạo chính trị trong việc bảo vệ Phật giáo. Mặc dù mối quan hệ lịch sử sâu sắc, hợp pháp hóa lẫn nhau giữa nhà nước và giới tăng lữ, không thể chỉ xét về khía cạnh chính trị và chủ nghĩa dân tộc nhưng Nhà nước cần tách rời khỏi các vấn đề tôn giáo. Cần lưu ý rằng, dù các nhân vật và mạng lưới tôn giáo có thể ảnh hưởng lớn đến quan điểm và thái độ của cộng đồng, nhưng họ không thể nắm giữ quyền thực thi thay đổi hành vi cộng đồng rộng rãi. Hơn nữa, chính phủ nên kiểm soát và sắp xếp lại vị trí của Phật giáo trong bối cảnh dân chủ hơn, tránh đẩy cộng đồng Islam giáo

Rohingya ra khỏi đất nước Mianma, không phân biệt tư cách công dân vì lý do tôn giáo của họ.

Song song với đó, cần phải giải quyết bài toán chủ nghĩa sắc tộc tôn giáo. Một thái độ coi "Rohingyas" (tộc người Rohingya theo Islam giáo ở bang Rakhine của Mianma) là những người nhập cư bất hợp pháp và do đó không có quyền công dân là một trong những nguyên nhân gây xung đột sắc tộc - tôn giáo ở Mianma. Vì thế, thiết lập các quyền hợp pháp bao gồm quyền công dân, quyền tự do tôn giáo có thể là một phần của giải pháp giải quyết xung đột tôn giáo và bảo đảm an ninh tôn giáo ở đất nước này.

Việc tập trung nhiều hơn vào phát triển nền kinh tế sẽ khiến người dân tin tưởng rằng chính phủ đang ưu tiên các cơ hội và việc làm hơn, hứa hẹn một tương lai thịnh vượng hơn cho họ, từ đó sẽ thu hút người dân quan tâm đến công việc và cuộc sống thế tục của họ nhiều hơn việc tham gia vào các hoạt động tôn giáo của chủ nghĩa dân tộc tôn giáo cực đoan.

Về mặt hiến pháp, các quy định về tôn giáo cũng cần dung hòa vị trí đặc biệt của Phật giáo với việc công nhận của các tôn giáo khác. Đặc biệt, luật pháp đôi khi đã được sử dụng để ngăn chặn và tách biệt các cộng đồng tôn giáo, hạn chế ảnh hưởng của việc thực hành tôn giáo không phải là Phật giáo, ở một mức độ nào đó, đã gây nên xung đột tôn giáo, dẫn đến bất ổn về an ninh quốc gia. Trong bối cảnh này, cần có sự thỏa hiệp giữa các nhóm dân tộc và tôn giáo và hiệu chỉnh chính sách đa dạng tôn giáo tinh tế hơn. Khi những nỗ lực có chủ ý nhằm loại trừ người Rohingya Islam

giáo ra khỏi các cuộc thảo luận chính trị được thể chế hóa, làm suy yếu cơ hội của họ trong nền chính trị của Mianma, khiến người Rohingya buộc phải tìm kiếm sự hỗ trợ chính trị ở những nơi khác, các xu hướng xung đột sẽ càng trở nên mơ hồ và phức tạp hơn.

Các tác nhân bên ngoài, đặc biệt là từ quốc tế tác động đến cải cách chính trị và chính sách tôn giáo của Mianma, do chưa hiểu đầy đủ về bối cảnh tôn giáo ở Mianma một cách khách quan, đã nhấn mạnh quá mức các khía cạnh tôn giáo của cuộc xung đột, ở một chừng mực nào đó lại có tác dụng ngược, có thể làm gia tăng sự nhạy cảm tôn giáo và phân cực tôn giáo ở Mianma. Việc sử dụng các nhà lãnh đạo tôn giáo, những người ủng hộ hòa bình tôn giáo cũng cần tính đến sự nhạy cảm với khuynh hướng tôn giáo đang muốn duy trì sự tín nhiệm và quyền hạn của họ đối với cộng đồng đức tin và đối với chính quyền. Do vậy, với sự lãnh đạo sáng suốt và một tầm nhìn sắc sảo về văn hóa, sắc tộc, tôn giáo, Chính phủ Mianma cần chấp nhận nhu cầu đa dạng văn hóa, đa dạng tôn giáo một cách linh hoạt hơn, có thể dựa trên cơ sở cùng tồn tại và đa nguyên tôn giáo như đã từng diễn ra và được giải quyết một cách ổn thỏa trong quá khứ ở Mianma cũng như ở nhiều quốc gia Đông Á khác.

Chương III

THỰC TRẠNG AN NINH TÔN GIÁO Ở VIỆT NAM HIỆN NAY

I. KHÁI QUÁT CHUNG VỀ TÔN GIÁO Ở VIỆT NAM

Trước tiên, chúng tôi muốn giới thiệu kỹ hơn về thuật ngữ tôn giáo được sử dụng trong cuốn sách, vì khái niệm "tôn giáo" hiện còn nhiều tranh luận học thuật chưa đi đến sự thống nhất ở Việt Nam.

Trong thời kỳ cổ đại và trung đại, "tôn giáo" được hiểu đơn giản là một hành vi, một nghĩa vụ thờ cúng của cá nhân đối với gia đình, làng xã, thủ lĩnh (lãnh tụ, nhà cầm quyền và cao hơn nữa là với đấng tối cao, thượng đế, thiên chúa), không bao gồm hàm nghĩa là học thuyết hay tri thức. Tức là, tôn giáo được hiểu chủ yếu là các hành vi, nghi thức cúng tế. Các tôn giáo nguyên thủy chưa quan tâm nhiều đến giáo điều, kinh sách hay nói đúng hơn là chưa có giáo lý, kinh điển. Kinh sách (tư tưởng) có được sau này, chủ yếu là do các thế hệ tín đồ đời sau ghi chép lại những gì giáo chủ (hay người khai đạo) khi còn tại thế truyền giảng.

Khái niệm về tôn giáo được sử dụng vào thế kỷ XVI để phân biệt hai khu vực: nhà thờ (tôn giáo) và các cơ quan dân sự (nhà nước).

Khái niệm tôn giáo (thời hiện đại) được dùng đã bao hàm trong đó các yếu tố cấu thành một tôn giáo: (i) yếu tố bắt buộc phải có đó là niềm tin/sự xác tín hoặc học thuyết/kinh sách/giáo điều; (ii) một hệ thống các biểu tượng cùng hành vi thể hiện sự xác tín của con người về một đối tượng thần linh nào đó; (iii) một tổ chức của những người cùng chung một đức tin. Như vậy, một tôn giáo được định hình với ba yếu tố cấu trúc cơ bản: đức tin; nghi lễ thực hành (hành vi cúng tế); cộng đồng (những người cùng chung một đức tin, giáo chủ, chức sắc, tín đồ).

Tuy nhiên, trong quá trình phát triển của mình, các tôn giáo cũng đã có những hình thức biểu hiện khác nhau trong các nền văn hóa khác nhau. Một số tôn giáo đặt trọng tâm vào niềm tin (giáo lý, kinh sách), một số tôn giáo lại nhấn mạnh đến hành vi thực hành (nghi lễ, giới luật, nghi thức, phương pháp tu tập), một số tôn giáo tập trung vào sự trải nghiệm (kinh nghiệm chủ quan) của cá nhân tôn giáo, trong khi một số tôn giáo khác coi hoạt động của cộng đồng tôn giáo mới là quan trọng nhất. Một số tôn giáo tuyên bố là phổ quát, trong khi một số tôn giáo khác chỉ được thực hành bởi một nhóm nhỏ người trên một địa bàn hẹp. Ở nhiều nơi, tôn giáo liên quan đến các thể chế công như giáo dục, y tế, nhưng cũng có nhiều nơi tôn giáo chỉ hoạt động trong phạm vi riêng tư, nhóm nhỏ, thuần túy đức tin.

Giới nghiên cứu tôn giáo quốc tế đã phân chia tôn giáo thành ba loại chính: (i) Tôn giáo thế giới (có tính phổ quát, tồn tại ở nhiều quốc gia, dân tộc và các nền văn hóa khác nhau), đó là Công giáo, Islam giáo, Phật giáo, Ấn Độ giáo

(Hinđu giáo) chiếm khoảng 5,8 tỷ tín đồ trên hơn 7 tỷ dân số toàn cầu, chiếm tỷ lệ 84%; (ii) Tôn giáo bản địa (các loại hình tín ngưỡng dân gian, tôn giáo đại chúng tồn tại trong các cộng đồng nhỏ hẹp ở một vài quốc gia có những đặc thù riêng về văn hóa, chiếm khoảng 400 triệu tín đồ, chiếm tỷ lệ 6,4% dân số toàn cầu); (iii) các tôn giáo mới (phát triển trong mấy thập niên gần đây trên phạm vi toàn cầu).

Khái niệm tôn giáo trong cuốn sách này đề cập được giới hạn theo nghĩa một tôn giáo với đầy đủ các yếu tố cấu thành: (i) niềm tin, sự xác tín; (ii) hệ thống các biểu tượng và các nghi lễ cúng tế; (iii) cộng đồng (tín đồ, chức sắc, tổ chức giáo hội) và được nhà nước Việt Nam thừa nhận pháp nhân tôn giáo.

Việt Nam là quốc gia có nhiều tôn giáo cùng tồn tại, với khoảng 26 triệu tín đồ, 55 nghìn chức sắc, hơn 130 nghìn chức việc, gần 28 nghìn cơ sở thờ tự[1]. Hiện tại, có 16 tôn giáo được Nhà nước Việt Nam công nhận và 36 tổ chức tôn giáo đã được nhà nước công nhận tư cách pháp nhân, 4 tổ chức và 1 pháp môn được cấp chứng nhận đăng ký hoạt động tôn giáo[2]. Ngoài các tôn giáo đã được công nhận tư cách pháp nhân và đã đăng ký hoạt động nêu trên, ở Việt Nam (những năm gần đây) xuất hiện nhiều hiện tượng tôn giáo mới/đạo lạ (chưa được Nhà nước công nhận).

---

1. Ban Chỉ đạo tổng kết Nghị quyết số 25-NQ/TW về công tác tôn giáo: "Báo cáo tổng kết 15 năm thực hiện Nghị quyết 25-NQ/TW ngày 12/3/2003 của Ban Chấp hành Trung ương Đảng khóa IX về công tác tôn giáo", ngày 31/7/2017.

2. Công văn số 6955/BNV-TGCP ngày 28/12/2020 về Danh mục các tổ chức tôn giáo, tổ chức được cấp chứng nhận đăng ký hoạt động tôn giáo.

Trong phần này, chúng tôi sẽ khái quát diện mạo 16 tôn giáo đã được Nhà nước Việt Nam thừa nhận để độc giả có cái nhìn tổng quan về sự đa dạng tôn giáo ở Việt Nam, đó là: Phật giáo, Công giáo, Tin Lành, Islam giáo, đạo Cao Đài, Phật giáo Hòa Hảo, Tứ Ân Hiếu Nghĩa, Bửu Sơn Kỳ Hương, Tịnh Độ cư sĩ Phật hội, Minh Sư Đạo, Minh Lý Đạo - Tam Tông miếu, đạo Baha'i, Bàlamôn giáo, Giáo hội Các Thánh hữu ngày sau của Chúa Giêsu Ki-tô (viết tắt là đạo Mocmon), Phật giáo Hiếu Nghĩa Tà Lơn, Cơ đốc Phục lâm.

1. Phật giáo

Phật giáo ra đời tại Ấn Độ vào thế kỷ VI trước Công nguyên, do Thái tử Siddhattha (Tất Đạt Đa) thuộc bộ tộc Sakya vương quốc Kapilavatthu sáng lập, được truyền bá sang các nước khác theo hai con đường chính là "Nam truyền" và "Bắc truyền". Phật giáo Nam truyền chủ yếu dùng kinh điển chữ Pali và Phật giáo Bắc truyền dùng hệ Hán ngữ và Tạng ngữ để truyền bá và thích hợp đối với nhiều nước như Trung Quốc, Nhật Bản, Hàn Quốc, Việt Nam.

Phật giáo vào Việt Nam khi nào cũng có nhiều giả thuyết khác nhau, có nhận định cho rằng, Phật giáo có mặt ở Việt Nam từ cuối thời đại Hùng Vương (thế kỷ III trước Công nguyên) được ghi lại trong *Lĩnh Nam chích quái* về câu chuyện Chử Đồng Tử theo học một vị sư có tên Phật Quang. Nhận định phổ biến khác cho rằng, Phật giáo bắt đầu vào Việt Nam từ những năm đầu Công nguyên và thực sự bám rễ vững chắc vào những năm đầu thế kỷ III với những tên tuổi như Mâu Tử/Mâu Bác (Trung Hoa), Khương Tăng Hội (Ấn Độ),

Ma Ha Kỳ Vực (Ấn Độ). Ở phía Bắc, Phật giáo du nhập Việt Nam thời kỳ này trong tình trạng giao thoa với Đạo giáo (với phương pháp tu tiên và phép dưỡng sinh bất tử khá phổ biến trong tầng lớp tinh hoa của xã hội). Còn ở phía Nam, Phật giáo du nhập các quốc gia cổ như Phù Nam, Lâm Ấp (Chiêm Thành). Do khoảng trống về tài liệu chưa cho phép nhận định, nhưng căn cứ vào kết quả khai quật của ngành khảo cổ học cho thấy, Phật giáo cùng với đạo Jaina, đạo Bàlamôn đã kế tiếp và xen kẽ nhau du nhập miền đất của các tiểu vương quốc thuộc Đông Nam Á ngày nay.

Phật giáo ở miền Bắc Việt Nam có sự pha trộn và ảnh hưởng của các vị tăng người Hoa nên chịu ảnh hưởng sâu sắc của Phật giáo Trung Quốc với các tông phái như Tỳ Ni Đa Lưu Chi (năm 580), Vô Ngôn Thông (năm 820). Tuy nhiên, chỉ có ba tông phái là Mật tông, Thiền tông, Tịnh Độ tông chiếm vị trí chủ đạo ở Việt Nam. Nhiều vị thiền sư như Vạn Hạnh, Từ Đạo Hạnh, Nguyễn Minh Không,... (thế kỷ XI-XII) đều thông thạo Mật tông (giỏi pháp thuật, thần thông biến hóa, trừ tà, chữa bệnh). *Thiền tông* giao thoa, tương đồng với *Tịnh Độ tông* trong việc đều cùng tụng niệm Phật A Di Đà và Bồ tát. Các điện thờ ở chùa miền Bắc có rất nhiều tượng Phật, Bồ tát, La Hán của các tông phái khác nhau. Các chùa miền Nam thì có xu hướng kết hợp Tiểu thừa với Đại thừa (nhiều chùa mang hình thức Tiểu thừa thờ Phật Thích Ca Mầu Ni, sư mặc áo vàng nhưng lại theo giáo lý Đại thừa; bên cạnh Phật Thích Ca Mầu Ni còn có các tượng Phật khác, bên cạnh áo vàng còn có áo nâu, áo lam...) cho thấy tinh thần vạn giáo nhất lý, vạn giáo đồng quy, tam giáo đồng tôn. Đây là

một nét đặc trưng rất riêng của Phật giáo Việt Nam so với các quốc gia Phật giáo láng giềng khác như Thái Lan, Lào, Campuchia (chỉ có Phật giáo Nam Tông), Trung Quốc, Nhật Bản, Mông Cổ (Phật giáo Bắc Tông).

Lịch sử Phật giáo Việt Nam trải qua hơn 2.000 năm với 4 lần hiệp nhất. Lần hiệp nhất Phật giáo cả nước diễn ra vào tháng 11/1981 là dấu mốc quan trọng trong lịch sử Phật giáo Việt Nam. Giáo hội Phật giáo Việt Nam từ khi thành lập (năm 1981) đến nay được coi là tổ chức Phật giáo duy nhất đại diện cho Phật giáo Việt Nam trên phương diện đối nội và đối ngoại. Lần đầu tiên Phật giáo Việt Nam có một tổ chức thống nhất trên toàn quốc với cơ cấu tổ chức hành chính hoàn chỉnh từ trung ương đến địa phương.

Ngày 29/12/1981, Giáo hội Phật giáo Việt Nam đã được Hội đồng Bộ trưởng cấp đăng ký pháp nhân số 83/BT. Tính đến năm 2019 Phật giáo có khoảng gần 14 triệu tín đồ[1], trên 30 nghìn chức sắc, gần 68 nghìn chức việc, gần 18 nghìn cơ sở thờ tự và 40 cơ sở đào tạo trải rộng khắp trên cả nước.

2. Công giáo

Công giáo (Catholic) do Thiên Chúa thiết lập, người đứng đầu là Chúa Giêsu Ki-tô (Jesus Christ), sinh vào đầu Công nguyên ở vùng Bêlem (Bethlehem), xứ Giuđêa (Judea), nước Palextin ngày nay. Trong quá trình truyền giáo, Chúa Giêsu bị người Do Thái ghen ghét và bị nhà cầm quyền đương thời

---

1. Ban Tôn giáo Chính phủ: *Tài liệu Hội nghị triển khai nhiệm vụ năm 2019 ngành quản lý nhà nước về tín ngưỡng, tôn giáo.*

ngăn cấm, kết tội mưu phản La Mã, bị kết án tử hình bằng cách đóng đinh trên cây gỗ hình chữ thập.

Công giáo truyền vào Việt Nam từ khá sớm theo ghi chép trong tài liệu nghiên cứu như: *Khâm định Việt sử thông giám cương mục, Lịch sử truyền giáo*[1], *Mission and Catechesis*[2],... nhưng thời kỳ đầu chưa có kết quả đáng kể. Cho đến những năm đầu thế kỷ XVII, với sự nỗ lực của những người khai nguyên truyền giáo ở Đàng Trong là cha Franxico Buzomi (năm 1614), Đàng Ngoài là cha Alexandre de Rhodes (năm 1626), một giáo hội Công giáo ở Việt Nam thực sự được bắt đầu xây dựng nền móng và được xem là một giáo hội thịnh vượng nhất khu vực châu Á với một cộng đoàn giáo dân đông đảo vào giữa thế kỷ XVII. Riêng ở Đàng Ngoài năm 1641 đã có 108.000 giáo dân, năm 1648 tăng lên 195.777 và 350.000 vào năm 1655[3]. Tuy vậy, mãi đến năm 1668 mới có 4 linh mục người Việt Nam được truyền chức. Từ năm 1863 đến 1945 chỉ có 137 linh mục người Việt Nam và sau 400 năm truyền giáo, tức năm 1933 mới có người Việt Nam đầu tiên được tấn phong Giám mục là Nguyễn Bá Tòng. Các giám mục người Việt Nam chỉ được cử coi sóc các địa phận nghèo như Phát Diệm, Bùi Chu, Vĩnh Long. Ngày 24/11/1960, Giáo hoàng Gioan XXIII (Giovanni XXIII) đã ra sắc chỉ thiết lập hàng giáo phẩm Việt Nam. Cơ cấu hành chính của Giáo hội Công giáo Việt Nam được chia làm 3 tổng giáo phận: Hà Nội, Huế và Sài Gòn với 25 giáo phận. Mỗi tổng giáo

---

1. Nguyên Hồng: *Lịch sử truyền giáo*, Sài Gòn, 1959, quyển 1, tr.14-15.
2. Peter C. Phan: *Mission and Catechesis*, New York, 1998, p.9.
3. Giáo hội Công giáo Việt Nam: *Niên giám 2005*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

phận do một tổng giám mục đứng đầu, mỗi giáo phận do 1 giám mục coi sóc và có 1 nhà thờ chính tòa. Gần đây nhất, ngày 22/12/2018, Tòa thánh Vaticăng thông báo thành lập Giáo phận Hà Tĩnh (tách ra từ Giáo phận Vinh), như vậy, Giáo hội Công giáo Việt Nam hiện có 27 giáo phận.

Trong lịch sử truyền giáo ở Việt Nam, mối quan hệ giáo hội - nhà nước cũng có những bước thăng trầm và căng thẳng: Biến cố di cư năm 1954 kéo theo 40% giáo dân và 72% linh mục từ Bắc vào Nam đã làm xáo trộn tình hình cả nước; cuộc di dân ra nước ngoài sau sự kiện ngày 30/4/1975 với sự tham gia của hàng triệu người Công giáo; cuộc phong thánh tử vì đạo năm 1988 cũng làm dấy lên sự quan ngại của chính quyền về hoạt động của Công giáo; những vụ "đòi đất" của giáo hội ở một số địa phương từ năm 1991 đến nay đã làm căng thẳng thêm quan hệ giữa nhà nước và giáo hội. Song, việc đổi mới quan điểm, chính sách tôn giáo cùng sự kiên trì đối thoại giữa Nhà nước với Tòa thánh Vaticăng và Giáo hội Công giáo Việt Nam (từ năm 1990 đến nay) đã đem lại nhiều kết quả khả quan. Đại diện không thường trực của Tòa thánh Vaticăng đã được đặt tại Việt Nam từ ngày 14/3/2011.

Giáo hội Công giáo Việt Nam có lịch sử lâu dài. Theo con số công bố chính thức của Ban Tôn giáo Chính phủ năm 2019, Công giáo có hơn 7 triệu tín đồ, hơn 4 nghìn linh mục, 44 giám mục, 1 hồng y, trên 16 nghìn tu sĩ nam nữ, hơn 5,5 nghìn nhà thờ, nhà nguyện trên khắp các tỉnh thành của cả nước[1].

---

1. Ban Tôn giáo Chính phủ: *Tài liệu Hội nghị triển khai nhiệm vụ năm 2019 ngành quản lý nhà nước về tín ngưỡng, tôn giáo.*

3. Tin Lành

Từ cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX bắt đầu có nhiều phái đoàn truyền giáo của đạo Tin Lành đến Việt Nam thăm dò, nhưng mốc khởi đầu xác định tôn giáo này chính thức có mặt ở Việt Nam là năm 1911. Đây là thời gian các giáo sĩ của Hội Liên hiệp Cơ đốc và Truyền giáo C.M.A[1] (do mục sư Albert Benjamin Simpson làm Hội trưởng) đặt chân tới Đà Nẵng, lập trụ sở truyền giáo, bắt đầu việc truyền đạo Tin Lành cho người Việt Nam. Các giáo sĩ C.M.A đã bắt đầu truyền giáo lên vùng các dân tộc thiểu số ở cả Bắc Bộ và cao nguyên miền Trung từ đầu những năm 1930.

Trong giai đoạn 1954-1975, Việt Nam tạm thời bị chia cắt làm hai miền và Hội thánh Tin Lành Việt Nam cũng bị phân chia thành hai tổ chức là Hội thánh Tin Lành Việt Nam (miền Bắc) và Hội thánh Tin Lành Việt Nam (miền Nam) hoạt động độc lập cho đến hiện nay.

Hoạt động truyền giáo của đạo Tin Lành đối với các dân tộc thiểu số tại Tây Nguyên được tập trung đẩy mạnh hơn cả, đặc biệt trong thập niên 1955-1965. Theo số liệu chính xác thống kê vào năm 1973[2], riêng Hội thánh C.M.A và Hội thánh Tin Lành Việt Nam ở hai địa hạt Thượng bao gồm: 13.500 tín đồ đã Báptem trong tổng số 50.000 tín đồ nói chung;

---

1. C.M.A là tên viết tắt của The Christian and Missionnary Alliance - một tổ chức truyền giáo đa hệ phái đến từ nước Mỹ, do Mục sư, tiến sĩ thần học Albert Benjamin Simpson thành lập.

2. Số liệu của riêng Hội C.M.A và Hội thánh Tin Lành Việt Nam, tổng hợp theo *Thánh Kinh Nguyệt san* và các Khai trình hằng năm.

212 chi hội (cả chi hội chính và chi hội nhánh); 144 chức sắc (bao gồm 37 mục sư, 60 truyền đạo, 47 truyền đạo sinh người dân tộc). Cộng thêm với số tín đồ của Cơ đốc Truyền giáo ở vùng Bắc Tây Nguyên (1.500 tín đồ Báptem và trên 10.000 tín đồ chung) thì tổng cộng có khoảng 15.000 tín đồ đã Báptem và 60.000 tín đồ chưa Báptem[1]. Đặc trưng của hoạt động truyền giáo thời kỳ này là thăm dò, nghiên cứu phong tục, tập quán, dịch Kinh Thánh, đặt cơ sở,...

Tình hình đạo Tin Lành ở miền Nam và tại Tây Nguyên từ sau năm 1975 đến nay có nhiều diễn biến phức tạp. Sau năm 1975, cộng đồng đạo Tin Lành tại miền Nam lâm vào thời kỳ khủng hoảng trầm trọng. Nhiều mục sư, truyền đạo vượt biên, di tản nên số tín đồ giảm. Đạo Tin Lành tại Tây Nguyên chỉ còn tồn tại dưới hình thức sinh hoạt tại gia. Các hệ phái nhỏ hơn như Ngũ Tuần, Chứng nhân Giêhôva, Trưởng Lão, Giám Lý,... bị tan rã hoàn toàn. Các hệ phái có số tín đồ và chức sắc khá hơn như Báptít, Cơ đốc Phục lâm, Cơ đốc Truyền giáo hoạt động cầm chừng cốt để duy trì sự hiện diện của mình. Các nhóm, nhánh nhỏ tách ra từ Hội thánh Tin Lành Việt Nam (miền Nam) do phân hóa trước đây giờ quay trở lại sáp nhập với các cộng đồng của Hội thánh Tin Lành Việt Nam (miền Nam) để tồn tại. Giai đoạn khủng hoảng, suy thoái của đạo Tin Lành kéo dài hơn 10 năm đến những năm cuối của thập niên 1980, đầu thập

1. Xem Nguyễn Xuân Hùng - Ngô Quốc Đông: *Đạo Tin Lành ở Việt Nam - Thực trạng, một số vấn đề đặt ra và giải pháp*. Báo cáo tổng quan đề tài cấp Bộ, 2014.

niên 1990, khi tình hình kinh tế, xã hội có nhiều biến chuyển, việc mở rộng giao lưu quốc tế, cải cách kinh tế, đổi mới chính sách xã hội đã tác động nhiều mặt đến đời sống tôn giáo mới dần hồi phục. Trong bối cảnh chung của sự phục hồi tôn giáo, đạo Tin Lành tại miền Nam nói chung và ở Tây Nguyên nói riêng bắt đầu đẩy mạnh hoạt động.

Giai đoạn sau năm 1975, Hội thánh Tin Lành Việt Nam (miền Bắc) hoạt động cầm chừng, không phát triển thêm về số lượng tín đồ, nhiều chức sắc tuổi cao và qua đời nên bộ máy tổ chức có lúc lâm vào khủng hoảng vì không có người kế cận. Các hoạt động về đào tạo, bổ nhiệm, in ấn, đối ngoại gặp nhiều khó khăn. Đến cuối năm 2004, Hội thánh Tin Lành Việt Nam (miền Bắc) có hơn 6.000 tín đồ, 3 mục sư, 9 truyền đạo, 14 chi hội ở 10 tỉnh, thành phố (Lạng Sơn: 1 chi hội, Hà Nội: 2 chi hội, Hải Phòng: 3 chi hội, Nam Định: 2 chi hội, Hải Dương: 1 chi hội, Hà Tây: 1 chi hội, Vĩnh Phúc: 1 chi hội, Hà Nam: 1 chi hội, Thái Bình: 1 chi hội, Thanh Hóa: 1 chi hội). Ngoài ra còn có các nhóm tín đồ nhỏ lẻ ở Nghệ An, Hà Tĩnh, Thái Nguyên...[1].

Từ sau năm 1986, đạo Tin Lành thâm nhập lên vùng đồng bào dân tộc thiểu số ở khu vực Tây Bắc, đặc biệt là trong dân tộc H'Mông, dân tộc Dao và phát triển mạnh từ những năm 1990 qua hệ thống sóng phát thanh bằng tiếng H'Mông của đài FEBC (Nguồn sống) từ Manila (Philíppin).

---

1. http://118.70.241.18/english3/news/?41077/Tim-hieu-ve-qua-trinh-hinh-thanh-va-phat-trien-cua-dao-tin-lanh-o-Viet-Nam.htm. Đây là số lượng tổ chức, chức sắc, tín đồ đạo Tin Lành đã đăng ký hoạt động.

Quá trình truyền đạo, theo đạo Tin Lành của người H'Mông, Dao được chia làm 2 giai đoạn: Giai đoạn 1 là từ cuối năm 1987 đến 1993 (bỏ tín ngưỡng đa thần, bỏ bàn thờ tổ tiên, đi theo "Vàng Chứ", Thìn Hùng (người Dao) hoặc cải đạo sang đạo Tin Lành[1]); giai đoạn 2 là từ sau năm 1993. Đạo Tin Lành được truyền lên vùng dân tộc H'Mông tại các tỉnh miền núi phía Bắc và lan rộng theo chân các nhóm di dân vào đến các tỉnh Tây Nguyên. Cho đến trước thời điểm ra đời Chỉ thị số 01/2005/CT-TTg của Thủ tướng Chính phủ "về một số công tác đối với đạo Tin Lành", số lượng tín đồ người H'Mông theo đạo ước tính đã lên tới hơn 100.000 người[2].

Tính đến năm 2005 (thời điểm trước khi có Chỉ thị số 01/2005/CT-TTg ngày 04/02/2005 của Thủ tướng Chính phủ về công tác đối với đạo Tin Lành), cả nước có trên 670.000 tín đồ, hơn 80 tổ chức, hệ phái, nhóm Tin Lành. Trong đó, số lượng tín đồ đạo Tin Lành ở khu vực Tây Nguyên tăng 4,6 lần so với trước năm 1975 (từ 71.200 lên 329.731 tín đồ). Ở khu vực miền núi phía Bắc, từ 1 chi hội người Dao (ở huyện Bắc Sơn, tỉnh Lạng Sơn), đạo Tin Lành đã lan ra 13 tỉnh với 106.242 người theo đạo, trong đó có 104.943 tín đồ người dân tộc thiểu số (bằng 98,77%)[3]. Có thể nói, trước khi Chỉ thị số 01/2005/CT-TTg được ban hành, đạo Tin Lành ở nước ta

1. Những năm 1991-1992, một bộ phận đồng bào dân tộc thiểu số theo Công giáo.

2. Những người này chưa đăng ký sinh hoạt.

3. Ban Tôn giáo Chính phủ: *Tài liệu Hội nghị triển khai nhiệm vụ năm 2005 ngành quản lý nhà nước về tín ngưỡng, tôn giáo.*

phát triển tự phát trên phạm vi cả nước, trở thành một trong số những tôn giáo lớn khá phức tạp và nhạy cảm, liên quan đến vấn đề dân tộc, an ninh quốc phòng, ổn định chính trị và hợp tác quốc tế. Vì vậy, Chỉ thị số 01/2005/CT-TTg ra đời đã góp phần giải quyết nhu cầu tôn giáo, nhận thức trong quản lý và đưa đạo Tin Lành trở về hoạt động bình thường, bóc tách ra khỏi các yếu tố lợi dụng.

Sau khi Chỉ thị số 01/2005/CT-TTg đi vào thực tiễn, cho đến năm 2018, đạo Tin Lành phân bố ở các khu vực chính như sau: (1) Khu vực Tây Nguyên và tỉnh Bình Phước: Có 584.000 người theo đạo Tin Lành (500.000 người dân tộc thiểu số, chiếm 85,6%), 311 chi hội, 183 nhà thờ, 1.742 điểm nhóm, 811 chức sắc, 2.587 chức việc, lần lượt chiếm tỷ lệ 52% tín đồ, 36% chức sắc, 37,7% chức việc, 31,7% cơ sở thờ tự của đạo Tin Lành cả nước; (2) Khu vực miền núi phía Bắc: Tổng số người theo đạo Tin Lành là 235.635 người, trong đó 233.619 người dân tộc thiểu số (95% là người H'Mông, tiếp đến là người Dao), 389 chức sắc, 525 chức việc; 9 chi hội; 2 nhà thờ; 1.631 điểm nhóm (797 điểm nhóm đã được cấp đăng ký sinh hoạt tôn giáo tập trung, chiếm 48,8%), lần lượt chiếm tỷ lệ 21,01% tín đồ, 17,3% chức sắc, 7,7% chức việc, 0,3% cơ sở thờ tự của đạo Tin Lành cả nước; (3) Khu vực trung tâm, đô thị lớn: Thành phố Hồ Chí Minh có gần 74.000 tín đồ đạo Tin Lành, là nơi đặt trụ sở trung ương giáo hội của khoảng 95% tổ chức đạo Tin Lành cả nước. Thành phố Hà Nội có khoảng 10.000 tín đồ, là nơi đặt trụ sở trung ương giáo hội của 4% tổ chức đạo Tin Lành cả nước.

Đồng thời, đây là nơi gần 8.000/9.000 người nước ngoài cư trú hợp pháp là tín đồ đạo Tin Lành sinh hoạt tôn giáo tập trung[1]. Năm 2019, cả nước có trên 1,12 triệu tín đồ đạo Tin Lành[2]; khoảng 100 tổ chức, hệ phái, trong đó có 10 tổ chức đã có pháp nhân, 3 tổ chức được cấp đăng ký hoạt động tôn giáo; 2.253 chức sắc, 6.851 chức việc; 757 tổ chức tôn giáo trực thuộc[3].

Tóm lại, đạo Tin Lành hiện diện ở Việt Nam với những đặc điểm sau: (1) đa dạng các hệ phái; bản địa hóa Tin Lành; (2) không có một Hội thánh duy nhất đại diện trước Nhà nước và công chúng, nên việc tác động đến tín đồ Tin Lành thông qua Hội thánh và đại diện của Hội thánh để tạo ra sự thay đổi có tính nhất quán không dễ dàng; (3) cần phân biệt: các hệ phái Tin Lành đang hoạt động hợp pháp (được công nhận pháp nhân); các hệ phái Tin Lành đang hoạt động hợp pháp (chưa được công nhận pháp nhân); các hệ phái đang hoạt động tự do (chưa được Nhà nước chấp nhận hoặc từ chối cấp đăng ký sinh hoạt và công nhận pháp nhân). Do đó, khi nói về đạo Tin Lành, bất kể một nghiên cứu nào cũng nên cụ

---

1. Viện Tôn giáo và tín ngưỡng: *Giáo trình Cao cấp lý luận chính trị - tôn giáo và tín ngưỡng*, Nxb. Lý luận chính trị, Hà Nội, 2018, tr.106.

2. Theo Kết quả tổng điều tra dân số và nhà ở thời điểm 0 giờ ngày 01/4/2019, tổng số tín đồ đạo Tin Lành ở nước ta là 960.558/96.208.984 người, chiếm tỷ lệ 0,99% dân số cả nước. Trong đó, thành thị: 107.199, chiếm 11,1%; nông thôn: 853.359, chiếm 88,9% tổng số tín đồ đạo Tin Lành. Xem Ban Chỉ đạo Tổng điều tra dân số và nhà ở Trung ương: *Kết quả tổng điều tra dân số và nhà ở thời điểm 0 giờ ngày 01 tháng 4 năm 2019*, Nxb. Thống kê, Hà Nội, 2019.

3. Bao gồm chi hội và hội thánh địa phương.

thể là đang nói đến hệ phái Tin Lành nào và đang hoạt động ở khu vực nào của Việt Nam.

4. Cao Đài

Đạo Cao Đài, cùng với một số trào lưu tôn giáo nội sinh khác (Phật giáo Hòa Hảo, Tứ Ân Hiếu Nghĩa, Bửu Sơn Kỳ Hương, Minh Lý đạo Tam Tông Miếu, Phật giáo Hiếu Nghĩa Tà Lơn,...) đã ra đời ở Việt Nam những năm đầu thế kỷ XX trong bối cảnh xã hội có nhiều xáo trộn và đổi thay, đặc biệt về mặt chính trị, tư tưởng và kinh tế. Sự ra đời của đạo Cao Đài và một loạt các tôn giáo nội sinh khi đó vừa phản ánh những quan ngại của một bộ phận dân chúng trước hiện thực xã hội, vừa cho thấy những mong mỏi, khao khát, bối rối giữa việc chấp nhận hay đấu tranh để sửa đổi hiện thực xã hội.

Thời kỳ này, còn có sự khủng hoảng về hệ tư tưởng. Do sự suy thoái mạnh mẽ của Phật giáo, Nho giáo, Đạo giáo nên người dân thiếu đi những trụ cột về tư tưởng, đồng thời dẫn đến sự thiếu hụt và rời rạc của hệ tư tưởng. Các tín ngưỡng dân gian truyền thống tồn tại trong dân chúng thì thiếu vắng sự thuyết phục về một cái gì đó lớn lao hơn, giàu ý nghĩa hơn. Các cơ sở sinh hoạt tín ngưỡng, tôn giáo như đình, đền, miếu, phủ, chùa trở nên hoang vắng và mất đi vị thế là những trung tâm sinh hoạt hay điểm tựa về tinh thần của người dân. Khoảng trống về đời sống tinh thần - tâm linh đó khiến họ dường như bị “lạc lối” giữa rất nhiều những xu thế chính trị và tôn giáo khác nhau đến từ phương Tây, phương Đông. Đạo Cao Đài ra đời có thể được xem như là một trong những

kết quả có phần canh tân, cải biên, sáng tạo loại hình tôn giáo nội sinh được gọi là "Ông Đạo" ở Nam Bộ thời kỳ trước đấy, giúp khỏa lấp khoảng trống tôn giáo - tâm linh của người dân vùng đất mới khai hoang.

Năm 1920, ông Ngô Văn Chiêu, vốn là một viên chức cho chính quyền thực dân Pháp lúc bấy giờ là một trong những người thường xuyên dự đàn cơ hoặc tự mình lập đàn cầu cơ kiểu phương Tây. Ông là người đầu tiên tin và được nhận thông điệp từ Đức Cao Đài. Ông cũng nhận được hình tượng Con mắt Thánh mà sau này là biểu tượng của đạo Cao Đài cũng như tâm điểm trên điện thờ của đạo Cao Đài. Theo nhiều truyền thuyết ghi chép, vào dịp Giáng sinh năm 1925, Đấng Tối cao thường xuất hiện qua giáng bút và bắt đầu tiết lộ rõ ràng về mình với nhóm tín đồ đầu tiên, bao gồm các ông Phạm Công Tắc, Cao Quỳnh Cư, Cao Hoài Sang - những người có vai trò quan trọng trong việc khai mở đạo Cao Đài trước công chúng cũng như trong sự phát triển và lớn mạnh của loại hình tôn giáo này về sau. Ngày 07/10/1926, ông Lê Văn Trung và một nhóm 27 người, đại diện cho khoảng 247 tín đồ đầu tiên ký tên vào tờ Khai đạo để nộp lên chính quyền thực dân Pháp xin được công nhận là một tôn giáo. Tới tháng 11/1926, sau khi đơn được phê chuẩn, lễ Khai đạo đã diễn ra tại chùa Gò Kén, tỉnh Tây Ninh, đạo chính thức ra đời và được truyền bá công khai từ đây với tên Đại đạo Tam kỳ Phổ độ, gọi tắt là Cao Đài. Chỉ trong vòng chưa đầy 2 tháng đã có tới hơn 20.000 người theo đạo. Năm 1927, Thánh thất mới được xây dựng ở Tây Ninh. Đến năm 1930, số tín đồ được ghi nhận là khoảng 500.000 người.

Đạo Cao Đài lấy tôn chỉ là "Tam giáo quy nguyên" (quy nguyên Phật giáo, Đạo giáo và Nho giáo) và "Ngũ chi hiệp nhất" (hợp nhất các tôn giáo lớn của nhân loại tự cổ chí kim khắp năm châu; năm nhánh đạo hợp lại làm một, bao gồm: Nhân đạo, Thần đạo, Thánh đạo, Tiên đạo và Phật đạo). Đạo Cao Đài đề cao các giá trị phổ quát của nhân loại như bác ái, công bằng, yêu thương tha nhân, dấn thân vì phúc lợi của xã hội và nhấn mạnh lối sống lấy đạo đức làm nền tảng.

Kinh sách của đạo Cao Đài truyền ra từ cơ bút trong suốt khoảng thời gian từ năm 1926 đến 1927, đến khoảng năm 1935 được biên soạn lại thành Thánh ngôn hiệp tuyển bằng cả chữ Pháp và chữ Hán. Ngay từ năm 1927, đã có thông điệp từ Đức Chí tôn về việc dừng cơ bút, nhưng thực tế việc sử dụng cơ bút mãi đến năm 1976 mới chấm dứt.

Giai đoạn 1931-1934 đánh dấu sự rạn nứt trong nội bộ Giáo hội Cao Đài Trung ương. Một số chức sắc đã ly khai, thành lập các chi phái riêng như Cao Đài Ban chỉnh đạo, Cao Đài Tiên thiên, Cao Đài Chơn lý, Cao Đài Minh chơn đạo, Cao Đài Bạch Y, v.v.. Đến năm 1975, số chi phái có lúc lên tới 30, và bắt đầu có một số chi phái truyền đạo ra miền Trung (Đà Nẵng), miền Bắc (Hà Nội).

Từ năm 1986 đến nay, đạo Cao Đài có những bước phát triển lớn, trở thành một tôn giáo hoạt động bình thường theo pháp luật. Năm 1995, Chính phủ công nhận Cao Đài là một loại hình tôn giáo chính thức, nhưng tồn tại dưới dạng các tổ chức tôn giáo thuộc các chi phái Cao Đài khác nhau. Các chi phái mau chóng kiện toàn tổ chức của mình,

xây dựng hiến chương và đề ra phương hướng hành đạo cụ thể. Hiện nay, đạo Cao Đài có 10 Hội thánh có tổ chức giáo hội[1].

Với sự nỗ lực truyền đạo Cao Đài ra thế giới, đạo Cao Đài đã có mặt tại Mỹ (bang California), Pháp (thủ đô Paris), Ôxtrâylia (các bang Victoria, New South Wales), tín đồ chủ yếu là cộng đồng người Việt.

Theo thống kê năm 2019 của Ban Tôn giáo Chính phủ, đạo Cao Đài có khoảng 2,5 triệu tín đồ, gần 12,5 nghìn chức sắc, gần 23 nghìn chức việc, khoảng 1.300 cơ sở thờ tự; phân bố ở 37 tỉnh thành trên cả nước, chủ yếu tại Nam Bộ và Trung Bộ[2]. Con số này đưa đạo Cao Đài lên vị trí tôn giáo lớn thứ ba ở nước ta, chỉ sau Phật giáo và Công giáo.

5. Phật giáo Hòa Hảo

Phật giáo Hòa Hảo ra đời năm 1939, được coi là một trong những nỗ lực chấn hưng Phật giáo ở vùng đất Nam Bộ, do ông Huỳnh Phú Sổ (1919-1946) sáng lập tại làng Hòa Hảo, huyện Phú Tân, tỉnh An Giang, là sự tiếp tục dòng chảy tư tưởng nhập thế của Phật giáo Thiền tông Lâm Tế đã được địa phương hóa ở Nam Bộ qua môn phái Bửu Sơn Kỳ Hương do Đoàn Minh Huyên (1807-1856), Tứ Ân Hiếu Nghĩa do Ngô Lợi (1831-1890) lập ra và truyền thừa vào cuối thế kỷ XIX. Sau này, ông Huỳnh Phú Sổ được tín đồ suy tôn là Giáo chủ

1. Xem thêm Phụ lục.

2. Ban Tôn giáo Chính phủ: *Tài liệu Hội nghị triển khai nhiệm vụ năm 2019 ngành quản lý nhà nước về tín ngưỡng, tôn giáo.*

với những danh xưng tôn kính như Đức Thầy, Đức Huỳnh Giáo chủ.

Giáo lý Phật giáo Hòa Hảo là giáo lý của Phật giáo được bình dân hóa, chứa đựng trong Sấm giảng giáo lý và Sấm giảng thi văn của Giáo chủ Huỳnh Phú Sổ. Phật giáo Hòa Hảo không sử dụng kinh kệ của Phật giáo, phật tử chỉ đọc Sấm giảng của Giáo chủ Huỳnh Phú Sổ và niệm Lục tự Di Đà (sáu chữ Nam Mô A Di Đà Phật) để tĩnh tâm. Do cách hành đạo niệm Lục tự Di Đà nên Phật giáo Hòa Hảo tự nhận mình là *Pháp môn Tịnh độ Phật học tu nhân*.

Về cách thức tu hành, vì Phật giáo Hòa Hảo chủ trương tu hành tại gia là chính nên không xây cất chùa to, Phật lớn. Phật giáo Hòa Hảo thờ Phật, nhưng không thờ tượng cốt, tranh ảnh mà thờ tấm vải Trần Dà[1] (thay cho tấm vải

---

1. Theo Sấm giảng giáo lý Phật giáo Hòa Hảo của Đức Huỳnh Giáo chủ: "Từ trước đến nay các chùa chiền đã tạo quá nhiều hình tượng. Đành rằng vì tôn kính đấng Từ Bi mới làm ra thờ phượng Ngài, nhưng cũng có kẻ lợi dụng để thủ lợi. Bây giờ chúng ta không nên tạo thêm nữa. Làm thế chúng ta không có ý hủy báng sự phượng thờ của các chùa chiền. Cách thờ phượng ấy tùy theo điều kiện của các sư mà chúng ta cũng có thể sùng ngưỡng đặng"... "Từ trước chúng ta thờ Trần Điều là di tích của Đức Phật Thầy Tây An để lại. Nhưng gần đây có nhiều kẻ thờ Trần Điều tự xưng cùng tông phái với chúng ta, làm sai phép, sai với tôn chỉ của Đức Phật, nên toàn thể trong Đạo đổi lại màu dà. Lại nữa, từ trước đến giờ các sư dùng màu dà để biểu hiện cho sự thoát tục của mình, và màu ấy là sự kết hợp của tất cả các màu sắc khác, nên có thể tượng trưng cho sự hòa hiệp của nhân loại không phân biệt chủng tộc và cá nhân. Vì vậy chúng ta dùng nó trong chỗ thờ phượng để tiêu biểu cho tinh thần vô thượng của Nhà Phật".

Nguồn: Ban Trị sự Trung ương Phật giáo Hòa Hảo: *Sấm giảng giáo lý Phật giáo Hòa Hảo của Đức Huỳnh Giáo chủ*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, 2018, tr.203-204.

Trần Điều của Phật giáo Bửu Sơn Kỳ Hương với cùng một quan niệm *Phật tức Tâm, Tâm tức Phật)*, thờ ông bà tổ tiên, thờ các vị anh hùng dân tộc, không thờ thần thánh nếu không rõ căn tích.

Với chủ trương "Phật tại tâm", "cúng lễ tại nhà", Phật giáo Hòa Hảo chủ trương không xuất gia tu hành, không hình thành lực lượng chức sắc chuyên hoạt động tôn giáo. Người theo Phật giáo Hòa Hảo đều bình đẳng trong việc tu hành và các sinh hoạt tôn giáo. Khi mới ra đời, Phật giáo Hòa Hảo không thiết lập bộ máy tổ chức (giáo hội), nhưng khi lực lượng tín đồ phát triển đông đảo cần có thiết chế tổ chức để quản lý điều hành, Giáo chủ Huỳnh Phú Sổ mới vận động thành lập *Việt Nam Phật giáo liên hiệp Hội* và soạn thảo cương lĩnh hoạt động của Hội nhưng không được giới Phật giáo hưởng ứng. Sau nhiều cố gắng không thành công, năm 1945, Giáo chủ Huỳnh Phú Sổ và những người thân tín quay về xây dựng và củng cố tổ chức của đạo, lập ra Ban trị sự ở các tỉnh và cơ sở. Ban trị sự cấp toàn đạo do Giáo chủ Huỳnh Phú Sổ làm Hội trưởng, ông Lương Trọng Tường làm Tổng Thư ký. Từ đây, tổ chức giáo hội của Phật giáo Hòa Hảo chính thức được hình thành.

Sau khi đất nước bước vào thời kỳ đổi mới, năm 1999, được sự hướng dẫn và giúp đỡ của Nhà nước, tín đồ Phật giáo Hòa Hảo mới tổ chức Đại hội chính thức, bầu ra cơ quan lãnh đạo với tên gọi Ban Đại diện Phật giáo Hòa Hảo, sau đổi thành Ban Trị sự trung ương Giáo hội Phật giáo Hòa Hảo - người đại diện hợp pháp duy nhất của cộng đồng Phật giáo Hòa Hảo, tồn tại đến ngày nay, trải qua

năm kỳ Đại hội đại biểu tín đồ Phật giáo Hòa Hảo cấp toàn đạo (nhiệm kỳ I: 1999-2004, nhiệm kỳ II: 2004-2009, nhiệm kỳ III: 2009-2014, nhiệm kỳ IV: 2014-2019, nhiệm kỳ V: 2019-2024. Tính đến năm 2019, Phật giáo Hòa Hảo có 1.450.000 tín đồ (An Giang: 700.000 tín đồ, Đồng Tháp: 200.000 tín đồ, Vĩnh Long: 150.000 tín đồ, Cần Thơ: 120.000 tín đồ, Kiên Giang: 50.000 tín đồ), 100 ngôi chùa nằm rải rác ở 18 tỉnh đồng bằng sông Cửu Long, trong số đó có 5 tỉnh (nêu trên) có đông số lượng tín đồ nhất[1].

6. Islam giáo

Islam giáo[2] hay đạo Islam (theo tiếng Arập nghĩa là phục tùng theo ý chân chủ) xuất hiện ở bán đảo Arập vào khoảng thế kỷ VII, gắn liền với tên tuổi một người được xem là giáo chủ Muhammad (Môhamét) (570-632), thuộc gia tộc Casimu ở Mecca. Tục truyền rằng, thượng đế Allah đã cử thiên sứ Gabrien đến truyền đạt Thần dụ và lần đầu tiên "khải thị" cho Muhamed chân lý của Kinh Qu'ran (Côran) khiến ông trở thành "Thánh thụ mệnh" và ông tự xưng là người tiếp thụ sứ mệnh (Thiên sứ) của chân chủ trao cho và bắt đầu truyền đạo.

Người Arập có mặc cảm là một chủng tộc thiếu văn hóa và họ tỏ ra trọng nể người Do Thái và người Kitô giáo. Sự xuất hiện Islam giáo và kinh Côran đã đem lại cho các dân tộc Arập

1. Ban Tôn giáo Chính phủ: *Tài liệu Hội nghị triển khai nhiệm vụ năm 2019 ngành quản lý nhà nước về tín ngưỡng, tôn giáo*.

2. Ở Việt Nam còn gọi là Hồi giáo, là cách gọi của người Trung Quốc dùng để chỉ tộc người Hồi theo đạo Islam.

một niềm tự hào vì từ nay họ đã có một tôn giáo và bộ Thánh Kinh viết bằng tiếng Arập. Kinh Côran và Islam giáo là hai yếu tố quan trọng đem lại sự hứng khởi tinh thần và là chất keo văn hóa kết nối các bộ lạc Arập lại với nhau, biến đại khối Arập thành một lực lượng chính trị, quân sự hùng mạnh trong nhiều thế kỷ qua.

Kinh Côran viết bằng tiếng Arập (theo tiếng Arập, Côran nghĩa là "tụng đọc", "đọc lại") vì đó là những lời nói do Thượng đế Allah thông qua thiên sứ Gabrien "khải thị" cho Muhammad và được ghi lại, được tập hợp lại thành sách sau 20 năm Muhammad qua đời. Kinh Côran tổng cộng có 30 quyển, 114 chương (gọi là surah), hơn 6.200 tiết (gọi là ayah, là những đoạn thơ) với nội dung rất phong phú, bao gồm: những tín ngưỡng cơ bản của Islam giáo, ghi chép về tình hình xã hội trên bán đảo Arập đương thời cùng những quy phạm luân lý đạo đức.

Giáo lý cơ bản của Islam giáo được ghi lại trong kinh Côran. Đặc điểm giáo lý của Islam giáo là rất đơn giản nhưng luật lệ và lễ nghi lại rất phức tạp, nghiêm khắc, khắt khe đến mức vượt ra khỏi phạm vi tôn giáo, trở thành những chuẩn mực pháp lý của các quốc gia Islam giáo, nên trong giáo lý Islam giáo khó thấy ranh giới giữa cái thiêng và cái tục. Các tín điều cơ bản của Islam giáo được tóm lược trong 6 trụ cột cơ bản: Tin có một Thượng đế duy nhất; tin có các thiên thần và ma quỷ; tin các sách Mặc Khải; tin các vị thiên sứ; tin có ngày tận thế, xác kẻ chết sống lại, mọi người sẽ được Thượng đế xét xử trong Ngày Phán xét cuối cùng;

Mọi việc do Thượng đế tiền định, nhưng mọi người đều có ý chí tự do.

Những thế kỷ đầu sau khi ra đời, việc truyền bá Islam giáo phát triển nhanh như vũ bão với công thức "*thanh gươm - vó ngựa - kinh Côran*". Lần lượt các vùng Trung Đông và Tiểu Á (chiếc nôi của Ki-tô giáo), Bắc Phi, và miền nam châu Âu và cả châu Á đã bị đặt dưới quyền cai trị của các nhà lãnh đạo Islam giáo (không những về mặt tôn giáo mà cả về mặt chính trị). Số lượng tín đồ Islam giáo không ngừng gia tăng, nhất là trong những năm gần đây, khiến Islam giáo trở thành tôn giáo có đông số lượng tín đồ nhất thế giới. Năm 2000, tín đồ Islam chỉ có 1,188 tỷ (chiếm 19,47% dân số thế giới), năm 2016, tăng lên 1,8 tỷ (chiếm 23,84% dân số thế giới). Theo dự báo, Islam giáo sẽ tăng 35% trong 20 năm tới và đạt 2,2 tỷ người vào năm 2030)[1].

Về thời điểm chính xác Islam giáo vào Việt Nam vẫn còn nhiều ý kiến khác nhau. Có ý kiến cho rằng, đạo Islam truyền bá vào Việt Nam từ khoảng thế kỷ X đến thế kỷ XIV bằng con đường hòa bình cùng với quá trình tan rã của quốc gia Chiêm Thành (Chămpa)[2], với sự suy giảm dần của đạo Hinđu do vương triều Chăm dần suy yếu, niềm tin vào đạo

1. Pew Research Center: *The Future of the Global Muslim Population*, January 27, 2016.

2. Từ thế kỷ X trở đi, vương quốc Chămpa với sự phát triển khá mạnh về hàng hải có sự tiếp xúc và giao lưu văn hóa và buôn bán với người Inđônêxia, Malaixia (những nước đã có đạo Hồi phát triển), đạo Hồi theo đó đã bám rễ được vào một bộ phận người Chăm.

Hinđu giảm sút. Do đó, hiện nay, người theo đạo Islam ở Việt Nam phần đông là tộc người Chăm. Do vị trí địa lý và hoàn cảnh truyền đạo, điều kiện sống và sự giao lưu của cộng đồng người Chăm ở Việt Nam với bên ngoài (nhất là với thế giới Islam giáo) nên ở Việt Nam hình thành hai khối Islam giáo với nhiều khác biệt đáng kể:

Thứ nhất, khối Hồi giáo vùng Ninh Thuận, Bình Thuận (Nhà nước Việt Nam công nhận danh xưng là Hồi giáo, không dùng Islam giáo) gọi là đạo Bani (Chăm Bani) đượm sắc thái của yếu tố sinh hoạt và tôn giáo bản địa. Các lễ thức được tiếp biến cho phù hợp với chế độ gia đình mẫu hệ, các lễ liên quan đến đời sống của con người và các lễ thức nông nghiệp, không có liên hệ, gắn kết nhiều với Islam giáo trên thế giới. Thậm chí, cộng đồng tín đồ Chăm Bani ở Việt Nam còn không muốn thừa nhận và gắn mình với Hồi giáo Bani[1].

---

1. Năm 2007, trong Quyết định số 4106/QĐ-UBND, ngày 01/10/2007 Ủy ban nhân dân tỉnh Ninh Thuận, đã cấp đăng ký và công nhận tổ chức Hội đồng sư cả Hồi giáo Bani tỉnh Ninh Thuận. Thế nhưng, một vị chức sắc đạo Bani ở Ninh Thuận đã gửi Thư kiến nghị (tháng 6/2017) đến Ban Tôn giáo tỉnh Ninh Thuận về việc ghi danh tôn giáo trong chứng minh nhân dân của con em họ, đổi từ Chăm Bani thành đạo Hồi. Theo vị chức sắc này, ghi như vậy là phạm vào sai lầm sau:

- Không đúng với truyền thống văn hóa và tín ngưỡng dân tộc Chăm.

- Không đúng với thực tế: Hai tôn giáo Islam giáo và đạo Bani hoàn toàn khác nhau, dù đạo Bani có nguồn gốc Islam giáo nhưng đã được bản địa hóa từ xa xưa.

- Tộc người Chăm Pangdurangga (ở Ninh Thuận và Bình Thuận ngày nay) có 2 tôn giáo chính là Ahiêr và Awal. Awal là Islam giáo đã

Thứ hai, khối Hồi giáo ở Thành phố Hồ Chí Minh, An Giang, Đồng Nai, Tây Ninh gọi là Chăm Islam giáo, đây là Hồi giáo chính thống, không bị pha trộn với phong tục, tập quán, tín ngưỡng của người Chăm, và thường xuyên liên hệ với thế giới Islam giáo ở Campuchia và Malaixia.

Tuy có sự khác nhau, nhưng giữa hai khối Hồi giáo này không có sự kỳ thị mà hòa hợp với nhau. Hiện nay, các tín đồ Hồi giáo sinh hoạt bình thường, hợp pháp, duy trì mối quan hệ với thánh địa Mecca, vừa vâng phục các giáo luật khắt khe của đạo Islam, vừa thực hiện tốt các nghĩa vụ công dân, tôn trọng sự lãnh đạo của Đảng Cộng sản Việt Nam và sự quản lý của Nhà nước.

Nhìn chung, Hồi giáo ở Việt Nam đã mất đi tính chính thống vì bị lai tạp với Phật giáo và Ấn Độ giáo. Tại nhiều nhà thờ Hồi giáo có vẽ rồng phượng và hoa sen. Quan niệm về thượng đế Allah mờ nhạt, có nơi tín đồ Hồi giáo đọc kinh khấn vái Ali (con rể của Muhammad) và gọi Ali là "Con Thiên Chúa" mặc dù đây là điều Islam giáo cấm kỵ.

được bản địa hóa từ thế kỷ XVII. Đây là hiện tượng đầy bản sắc văn hóa của cộng đồng dân tộc Chăm. Các tên gọi khác để chỉ bộ phận này là Bani, Anưk Bini, Chăm Islam giáo (cũ). Cộng đồng tín đồ Chăm Bani ở Ninh Thuận có 7 palei, ở Bình Thuận có 10 palei. Khi Islam du nhập Ninh Thuận đầu thập niên 1960, một bộ phận người Chăm cải giáo từ Awal sang Islam giáo và được gọi là Chăm Islam hay Gah Birau (bên Mới).

- Chăm Ahiêr và Chăm Awal có khác biệt: Chăm Ahiêr là người Chăm theo Ấn giáo (hay Bàlamôn giáo), trên Chứng minh nhân dân của họ ghi: TÔN GIÁO: BÀLAMÔN; còn chứng minh nhân dân của người Chăm Awal ghi: TÔN GIÁO: BANI.

Người Hồi giáo Việt Nam thường không ăn chay trọn tháng Ramadan mà chỉ ăn chay 3 ngày, sau đó còn tổ chức tiệc tùng linh đình tại nhà thờ và mời bạn bè theo các đạo khác đến tham dự cho vui.

Trước đây, do khác biệt về ngôn ngữ, do lai tạp với Phật giáo và Ấn giáo nên tính hội nhập và liên kết quốc tế của Hồi giáo Việt Nam với Islam giáo thế giới còn hạn chế. Nhưng hiện tại, Hồi giáo Việt Nam có quan hệ khá gắn bó với cộng đồng Islam giáo Đông Nam Á trên nền tảng tôn giáo tương đồng, mối quan hệ dòng tộc (hôn nhân, huyết thống), chủng tộc, quan hệ ngôn ngữ, quan hệ giao thương gần gũi. Cộng đồng Islam giáo Arập cũng đang nỗ lực tăng cường quan hệ ngoại giao - kinh tế với Việt Nam, tạo ảnh hưởng sâu rộng, quan tâm nhiều đến cộng đồng Hồi giáo Việt Nam dưới nhiều hình thức: đào tạo chức sắc, cấp học bổng du học cho sinh viên Việt Nam đến các quốc gia Trung Đông, cấp chi phí hành hương đến Thánh địa Mecca, cung cấp kinh phí xây dựng, sửa chữa thánh đường, in ấn kinh Côran, viện trợ nhân đạo, hợp tác kinh tế...

Tại Việt Nam, mỗi thánh đường Hồi giáo có một ban Hakim điều hành, gồm có: Hakem (Giáo cả, người đứng đầu một thánh đường ở làng xã); Nabkim (Phó giáo cả, phụ giúp Hakem); Ahly (người đứng đầu một nhóm tín đồ ở thôn ấp); Imam (người hướng dẫn tín đồ cầu nguyện trong thánh đường, dạy kinh Côran cho trẻ em); Hadji, là tín đồ đã hành hương đến Thánh địa Mecca.

Ngày 07/01/1992, Ủy ban nhân dân Thành phố Hồ Chí Minh đã ra Quyết định số 28/QĐ-UBND công nhận Ban đại diện

Cộng đồng Hồi giáo Thành phố Hồ Chí Minh. Ngày 17/02/2004, Ủy ban nhân dân tỉnh An Giang ra Quyết định số 2775/QĐ-UBND công nhận Ban đại diện Cộng đồng Hồi giáo tỉnh An Giang. Ngày 01/10/2007, Ủy ban nhân dân tỉnh Ninh Thuận ra Quyết định số 4106/QĐ-UBND công nhận Hội đồng Sư cả Hồi giáo Bani tỉnh Ninh Thuận.

Tính đến năm 2019, cộng đồng Hồi giáo ở Việt Nam có khoảng 80.000 tín đồ (Hồi giáo Bani khoảng 50.000, Islam giáo khoảng 30.000), 89 cơ sở thờ tự (64 thánh đường Islam, 25 chùa Bani)[1]. So với các nước Đông Á khác, cộng đồng Hồi giáo ở Việt Nam nhỏ bé và ít có ảnh hưởng chính trị - xã hội.

7. Đạo Baha'i

Đạo Baha'i có nguồn gốc từ phong trào chủ nghĩa Babi do Siyyid Ali Muhammad (1819-1850), danh xưng Bab (cánh cửa) xuất hiện từ giữa thế kỷ XIX. Người sáng lập tôn giáo Baha'i là Mirza Husayn Ali, tuyên xưng là Baha'u'llah, có nghĩa "Vinh quang của Thượng đế", sinh năm 1817. Năm 1863, Baha'u'llah tuyên bố mình là Đấng sứ giả của Thượng đế và thành lập tôn giáo Baha'i (có nghĩa là người noi theo ánh sáng, hay tin theo Đức Baha'u'llah).

Đạo Baha'i có nhiều kinh sách do Đức Bab, Đức Baha'u'llah, Đức Abdul - Baha truyền dạy, trong đó *Thánh kinh Kitab-i-a Qdas* của Đức Baha'u'llah là thiêng liêng nhất.

---

1. Ban Tôn giáo Chính phủ: *Tài liệu Hội nghị triển khai nhiệm vụ năm 2019 ngành quản lý nhà nước về tín ngưỡng, tôn giáo.*

Kinh sách của tôn giáo Baha'i tổng hợp thành 150 bộ, được dịch ra hơn 800 ngôn ngữ.

Đạo Baha'i chủ trương đoàn kết, thống nhất các tôn giáo nên công nhận 9 giáo tổ của các tôn giáo lớn như Adam, Noah, Abraham, Krishna, Moses, Zoroaster, Phật Thích Ca, Chúa Giêsu, Muhammad, Đức Bab và Đức Baha'u'llah là sứ giả được Thượng đế gửi xuống trần gian theo trình tự thời gian để giáo dục nhân loại. Sự khác biệt trong giáo lý về xã hội của các tôn giáo là để phù hợp với trình độ phát triển văn minh tại thời điểm đó. Theo tôn giáo Baha'i, mỗi sứ giả của Thượng đế đều có một chu kỳ giáng thế riêng. Chu kỳ của Đức Baha'u'llah là 1.000 năm.

Giáo lý của Đức Baha'u'llah là sự thống nhất bao trùm được thể hiện qua ba chân lý sau: (i) Thượng đế là Đấng tối cao duy nhất; (ii) tất cả các tôn giáo đều chung một nguồn gốc thiêng liêng; (iii) mọi người đều thuộc về một gia đình nhân loại vì cùng là con của Thượng đế.

Giáo luật của tôn giáo Baha'i thể hiện ở những nội dung chính yếu sau: Tuân tùng luật pháp và chính phủ của đất nước mình; tìm hiểu chân lý một cách độc lập; hủy bỏ mọi dạng thành kiến; bình đẳng nam nữ; tôn giáo phải hòa hợp với lý trí và kiến thức khoa học; giải pháp tâm linh cho các vấn đề về kinh tế; giáo dục phổ thông bắt buộc; chấp dụng một thế giới ngữ; thiết lập hệ thống liên bang thế giới dựa vào những nguyên tắc an ninh chung; thế giới hòa bình.

Đối tượng thờ tự của tôn giáo Baha'i gồm Thượng đế (Đấng tối cao duy nhất) và Đức Baha'u'llah (Đấng biểu hiện

của Thượng đế). Bên cạnh đó, người theo tôn giáo Baha'i luôn tỏ lòng tôn kính giáo tổ của các tôn giáo có trước theo nguyên lý tất cả các tôn giáo đều có chung nguồn gốc thiêng thượng và họ đều là sứ giả của Thượng đế theo từng thời kỳ của nhân loại.

Tính đến năm 2020, tôn giáo Baha'i có khoảng 7 triệu tín đồ ở hơn 200 quốc gia và vùng lãnh thổ trên toàn thế giới. Đạo Baha'i xuất hiện ở Việt Nam trước năm 1975. Ngày 07/5/2008, Ban Tôn giáo Chính phủ đã công nhận Cộng đồng tôn giáo Baha'i Việt Nam theo Quyết định số 150/QĐ-TGCP. Tôn giáo Baha'i ở Việt Nam có khoảng 7.000 tín đồ, phân bố trên 45 tỉnh thành, tập trung ở Nam Bộ và Trung Bộ[1].

8. Tịnh độ cư sĩ Phật hội

Tịnh độ Cư sĩ Phật hội do Nguyễn Văn Bồng (1886-1958) sáng lập tại Đồng Tháp vào năm 1934. Người đi theo Tịnh độ Cư sĩ Phật hội gọi ông Nguyễn Văn Bồng là Đức Tông sư (giáo chủ) Minh Trí. Ông Nguyễn Văn Bồng là người theo Nho học từ nhỏ và say mê nghiền ngẫm giáo lý Phật giáo. Ông đã vận dụng tri thức Phật giáo rồi chuyển tải giáo lý thành thơ ca, kinh sách dưới dạng Phật học đối đáp dễ hiểu, ngắn gọn thành bảy quyển kinh: Lễ bái lục phương; Phu thê ngôn luận; Đạo đức - phương pháp thực hành; Giới luật; Phật học vấn đáp; Phước - Huệ song tu; Phương pháp kiến tính.

---

1. PGS.TS. Đỗ Lan Hiền (Chủ biên): *Cẩm nang về tín ngưỡng, tôn giáo,* Nxb. Chính trị quốc gia Sự thật, Hà Nội, 2020, tr.76.

Giáo lý cơ bản của Tịnh độ Cư sĩ Phật hội là tu theo đạo Phật để nâng cao trí tuệ, nhận thức nhằm đạt đến sự giải thoát, an vui. Tịnh độ Cư sĩ Phật hội cho rằng, tu phước, tu huệ có mối quan hệ chặt chẽ, thúc đẩy lẫn nhau để cùng phát triển từ cá nhân ra xã hội. Tu phước là hành động tích cực đóng góp công sức, trí tuệ, tài vật để xây dựng, phát triển ngành y dược dân tộc nhằm chữa bệnh miễn phí giúp người đời. Tu phước được xem là phương tiện để tạo ra cơ hội cho những người nghèo có cơ duyên đến với Phật pháp. Tu huệ là học Kinh - Luật - Luận của Phật đạo để nâng cao trí tuệ, đạt tới cảnh giới giải thoát, an vui. Qua tu huệ để giác ngộ tu phước, phước và huệ nương tựa, thúc đẩy lẫn nhau cùng phát triển trong mỗi con người, từ đó phát triển ra xã hội, nhằm xây dựng xã hội đoàn kết, thân ái, tương trợ nhau lúc khó khăn, hoạn nạn.

Kinh sách của Tịnh độ Cư sĩ Phật hội dựa trên Tam Tạng kinh của Phật giáo: Kinh - Luật - Luận. Cơ sở thờ tự của Tịnh độ Cư sĩ Phật hội được gọi là Hội quán, đồng thời cũng là phòng thuốc Nam chẩn trị y học cổ truyền.

Tịnh độ Cư sĩ Phật hội không có hàng giáo phẩm hay người xuất gia tu hành, chỉ có hội viên và tín đồ tại gia. Hội viên có sáu cấp: Hội viên sáng lập; Hội viên danh dự; Hội viên phước thiện; Hội viên huấn đạo; Hội viên tán trợ; Hội viên hành sự.

Ngày 27/11/2007, Ban Tôn giáo Chính phủ đã có Quyết định số 207/QĐ-TGCP công nhận tổ chức tôn giáo của Tịnh độ Cư sĩ Phật hội là Tịnh độ Cư sĩ Phật hội Việt Nam. Đến năm 2020, Tịnh độ Cư sĩ Phật hội Việt Nam có khoảng 600.000 tín

đồ, 900.000 hội viên, gần 6.000 chức sắc và chức việc, hơn 900 y sĩ, y sinh, 210 cơ sở thờ tự (hội quán) cũng là 210 phòng thuốc nam phước thiện, phân bố 25 tỉnh thành, chủ yếu ở Nam Bộ[1]. Đường hướng hành đạo của Tịnh độ Cư sĩ Phật hội Việt Nam là "Tu học, hành thiện, ích nước, lợi dân".

9. Đạo Bửu Sơn Kỳ Hương

Đạo Bửu Sơn Kỳ Hương do ông Đoàn Minh Huyên khai lập vào năm 1849 tại xã Long Kiến, huyện Chợ Mới, tỉnh An Giang. Ông Đoàn Minh Huyên (1807-1856) sinh ra tại làng Tòng Sơn, Sa Đéc (nay là tỉnh Đồng Tháp), là người tu theo Phật giáo nhưng mang tinh thần nhập thế, trong quá trình tu hành, ông vừa truyền bá Phật pháp, vừa khai hoang lập ấp, chữa bệnh cho người dân.

Khi đạo Bửu Sơn Kỳ Hương thu hút được nhiều tín đồ, thực dân Pháp sợ ông lập hội kín để làm phản, nên bắt ông về tu tại chùa Tây An tại núi Sam (Châu Đốc, An Giang) thuộc thiền phái Lâm Tế. Tại đây, ông cho xây dựng chùa mới, dạy người dân khai hoang lập ấp, nên tín đồ gọi ông là Phật Thầy Tây An và môn phái của ông được gọi là Bửu Sơn Kỳ Hương.

Không sử dụng kinh sách như Phật giáo, tín đồ đạo Bửu Sơn Kỳ Hương duy trì theo phương pháp truyền thừa lý thuyết của Phật Thầy Tây An Đoàn Minh Huyên cho các đệ tử thân tín, lớp trước truyền lại cho lớp sau. Đạo Bửu Sơn Kỳ

---

1. PGS.TS. Đỗ Lan Hiền (Chủ biên): *Cẩm nang về tín ngưỡng, tôn giáo, Sđd,* tr.80.

Hương lấy giáo pháp "Học Phật tu nhân" và báo đáp "Tứ đại trọng ân" làm giáo lý.

Tín đồ đạo Bửu Sơn Kỳ Hương phải thực hiện 5 giới cấm bao gồm: cấm sát sinh; cấm tham lam, trộm cắp, hưởng thụ của phi nghĩa, không làm mà hưởng; cấm tà dâm, trụy lạc (tâm dâm và thân dâm); cấm rượu chè, hút chích, ma túy, cờ bạc, gái điếm, mê tín dị đoan, đồng bóng, bói toán; cấm gian dối, vọng ngữ, châm chọc, chia rẽ. Tín đồ đạo Bửu Sơn Kỳ Hương không xuất gia nên vẫn được dựng vợ gả chồng, sinh con đẻ cái, đàn ông được tự do để tóc, râu.

Cơ sở thờ tự của đạo Bửu Sơn Kỳ Hương là chùa. Các chùa không bài trí tượng, tranh ảnh Phật mà chỉ treo trước tường chính điện một tấm vải màu đỏ gọi là Trần Điều. Trần Điều biểu trưng cho lòng từ bi, bác ái. Trên bàn thờ bày lọ hoa, nước lã, nhang, đèn, không sử dụng chuông, mõ.

Tín đồ đạo Bửu Sơn Kỳ Hương cũng lập bàn thờ tại gia, cách bài trí tương tự như ở chùa. Giữa nhà là bàn thờ gia tiên có thêm tấm Trần Điều, ngoài sân có bàn thờ Thiên. Tín đồ ngày cúng hai lần (sáng sớm và chiều tối), cúng gia tiên trước, rồi cúng Tam Bảo, cúng Thiên.

Đạo Bửu Sơn Kỳ Hương không có hệ thống chức sắc nên tổ chức của đạo này là chùa. Mỗi ngôi chùa là một tổ chức độc lập, là nơi thờ tự chung, là đầu mối điều hành, quản lý mọi hoạt động nghi lễ tôn giáo, thực hiện chức năng đối nội, đối ngoại. Mỗi chùa có một Ban quản tự, được bầu chọn từ những người có uy tín trong số tín đồ, với cơ cấu gồm: trưởng ban, các phó trưởng ban, thư ký, thủ quỹ và các thành viên.

Ngày 18/3/2009, Ban Tôn giáo (Sở Nội vụ) tỉnh Bà Rịa - Vũng Tàu ra Quyết định số 529/SNV-TG công nhận đạo Bửu Sơn Kỳ Hương. Đến năm 2020, Bửu Sơn Kỳ Hương có khoảng hơn 10.000 tín đồ, 90 chức sắc và 18 cơ sở thờ tự, phân bố chủ yếu tại một số tỉnh thành Nam Bộ như An Giang, Đồng Tháp, Bà Rịa Vũng Tàu, Long An, Sóc Trăng, Vĩnh Long, Tiền Giang[1].

10. Tứ Ân Hiếu Nghĩa

Đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa ra đời năm 1867 tại An Giang, do ông Ngô Lợi sáng lập. Ông Ngô Lợi sinh tại làng Kiến Hòa, huyện Mỏ Cày, tỉnh Bến Tre, là sĩ phu yêu nước, tham gia khởi nghĩa chống thực dân Pháp, bị thực dân Pháp và triều đình phong kiến truy đuổi, ông trốn chạy vào vùng Thất Sơn - An Giang ẩn thân, từ đó ông theo đạo Bửu Sơn Kỳ Hương và trở thành đệ tử của Phật Thầy Tây An.

Dựa trên nền tảng giáo lý của đạo Bửu Sơn Kỳ Hương, ông Ngô Lợi bắt đầu truyền đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa và kết hợp chữa bệnh cho người dân, dạy người dân làm ăn, khai hoang lập ấp, ổn định cuộc sống. Sau này, tín đồ gọi ông là Bổn sư Ngô Lợi.

Kinh sách của đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa là những lời giáo huấn được viết bằng chữ Hán của Đức Bổn sư Ngô Lợi truyền giảng. Ngoài ra, đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa còn có hệ thống Sấm

1. PGS.TS. Đỗ Lan Hiền (Chủ biên): *Cẩm nang về tín ngưỡng, tôn giáo, Sđd,* tr.84.

giảng được viết theo thể thơ lục bát, ngũ ngôn, thất cú do các cao đồ (ông Trò, ông Gánh) sáng tác để cụ thể hóa những lời dạy của Đức Bổn sư Ngô Lợi. Sấm giảng được truyền miệng, dễ hiểu, dễ thuộc.

Giáo lý của đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa cũng giống như đạo Bửu Sơn Kỳ Hương, chú trọng học Phật, tu nhân và tứ đại trọng ân. Các tín đồ là cư sĩ tại gia phải lấy đạo hiếu làm đầu. Tín đồ đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa cũng phải thực hiện 5 giới cấm bao gồm: cấm sát sinh; cấm tham lam, trộm cắp; cấm tà dâm; cấm rượu chè, ma túy, cờ bạc, gái điếm, mê tín dị đoan, đồng bóng, bói toán; cấm gian dối. Tín đồ đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa không xuất gia, không thừa nhận ly gia cắt ái, không đặt nặng giới luật khắt khe, không phân biệt chức sắc, tín đồ.

Cơ sở thờ tự của đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa là chùa. Chùa Tứ Ân Hiếu Nghĩa khác với chùa Phật giáo vì đó không phải là nơi tu hành mà là địa điểm chữa bệnh cho tín đồ. Bên cạnh hệ thống chùa, tại mỗi làng còn có đình. Đình là nơi diễn ra các sinh hoạt tôn giáo của đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa. Cơ sở thờ tự của Tứ Ân Hiếu Nghĩa còn có Tam bửu gia là nơi thờ riêng của dòng họ Trưởng Gánh và thường được xây trên đất của dòng họ.

Cơ cấu tổ chức của đạo Hiếu Nghĩa có hai cấp là Đạo hội (cấp toàn đạo) và Gánh (cấp cơ sở). Đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa không có phẩm hàm chức sắc, người lãnh đạo Ban quản tự ở các chùa, đình do Trưởng Gánh, Trưởng Trò chỉ định.

Ngày 16/6/2010, Ủy ban nhân dân tỉnh An Giang ra Quyết định số 1114/QĐ-UBND công nhận tổ chức Phật hội

Tứ Ân Hiếu Nghĩa. Đến năm 2020, đạo Tứ Ân Hiếu Nghĩa có khoảng 62.000 tín đồ, 476 chức sắc và 76 cơ sở thờ tự, phân bố tại 16 tỉnh thành, chủ yếu tại Nam Bộ như An Giang, Đồng Tháp, Cần Thơ, Vĩnh Long, Trà Vinh, Tiền Giang, Kiên Giang, Bà Rịa Vũng Tàu[1].

11. Minh Sư đạo

Minh Sư đạo có nguồn gốc từ môn phái Phật đường Nam tông của Phật giáo Thiền tông Trung Quốc thế kỷ VIII, chính thức do Hoàng Đức Huy (Hoàng Công Đức Huy) lập ra năm 1623 tại tỉnh Giang Tây, Trung Quốc. Minh là sáng suốt, thông hiểu. Sư là đạt tới giải thoát, trở thành bậc thầy. Minh Sư đạo suy tôn Đạt Ma Tổ sư là vị tổ đầu tiên.

Tu sĩ Minh Sư đạo phải ăn chay trường, trau dồi đạo hạnh, tu học theo kinh bổn và quy điều tương ứng với sự thăng tiến đạo phẩm; hành trì nghiêm túc giới luật Phật giáo (250 giới đối với nam tu sĩ, 348 giới đối với nữ tu sĩ); tuân theo tứ đại điều quy (ôn hòa, cung kính, khiêm tốn, nhường nhịn), thập lục điều quy (từ bi, bác ái, nhẫn nhục, khiêm nhu, hòa nhã, trung dung, cần kiệm, tri túc, minh chính, vô vi); giữ tám đức, tam cương, ngũ thường, tam quy, ngũ giới.

Cơ sở thờ tự của Minh Sư đạo gọi là Phật đường hoặc chùa. Tổ chức của Minh Sư đạo chia ra hai thành phần. Thành phần giáo phẩm (xuất gia) gồm các phẩm Thiên ân, Chứng ân, Dẫn ân, Bảo ân, Đảnh hàng, Bổ thiệt, Thập địa,

---

1. PGS.TS. Đỗ Lan Hiền (Chủ biên): *Cẩm nang về tín ngưỡng, tôn giáo, Sđd,* tr.88.

Thái Lão sư được Giáo hội tấn phong. Thành phần đại chúng (tại gia) gồm tu sĩ là người trọn đời vì đạo, với các phẩm Nhất bộ, Nhị bộ và Tam bộ; và tín đồ là người cầu quy y hộ đạo, nhưng chưa được thụ giới luật của tu sĩ.

Tổ chức Minh Sư đạo được chia thành hai cấp: cấp trung ương và cấp địa phương. Cấp trung ương: Hội đồng Trưởng lão và Ban Trị sự Trung ương Giáo hội. Hội đồng Trưởng lão là cơ quan tối cao của Giáo hội, có nhiệm vụ chăm lo về đạo pháp. Ban Trị sự Trung ương Giáo hội chịu trách nhiệm pháp lý trước Nhà nước, trực tiếp quản lý, điều hành các hoạt động của Giáo hội. Cấp địa phương: Ban Trị sự Phật đường có nhiệm vụ giúp trụ trì điều hành hoạt động của Phật đường. Những tỉnh, thành phố nào có nhiều Phật đường được lập Ban Trị sự tỉnh/thành phố để phổ biến và thực hiện chương trình hoạt động của Giáo hội đến các vị trụ trì Phật đường và Ban Trị sự Phật đường; nắm tình hình hoạt động và nguyện vọng của tu sĩ và tín đồ tại địa phương; thay mặt Giáo hội sắp xếp ổn định nội bộ, các hoạt động của Phật đường trên địa bàn; quan hệ với chính quyền và các tổ chức tôn giáo khác theo ủy quyền của Giáo hội.

Minh Sư đạo được truyền từ Trung Quốc vào Việt Nam năm 1863 với tên thường gọi là Đại đạo; trước năm 1975 có ba tông phái là Đức Tế, Phổ Tế và Hoằng Tế. Năm 2008, ba tông phái này hợp nhất lại thành một tổ chức với danh xưng "Giáo hội Phật đường Nam tông Minh Sư đạo". Ngày 01/10/2008, Ban Tôn giáo Chính phủ đã ra Quyết định số 196/QĐ-TGCP công nhận Giáo hội Phật đường Nam tông Minh Sư đạo. Tổ đình của Minh Sư đạo đặt tại Quang Nam

Phật đường, số 17 Trần Quang Khải, phường Tân Định, quận 1, Thành phố Hồ Chí Minh. Văn phòng Ban Trị sự Trung ương Giáo hội Phật đường Nam tông Minh Sư đạo đặt tại chùa Trọng Văn Phật Đường, số C15/7, ấp 3, xã Tân Quý Tây, huyện Bình Chánh, Thành phố Hồ Chí Minh. Đến năm 2020, Minh Sư đạo có khoảng 10.000 tín đồ, hơn 500 chức sắc, hơn 1.200 chức việc, 53 cơ sở thờ tự, phân bố ở 19 tỉnh, thành phố, chủ yếu ở Nam Bộ[1].

12. Minh Lý đạo - Tam Tông miếu

Minh Lý đạo - Tam Tông miếu ra đời vào năm 1924 tại Sài Gòn. Sáu vị khai đạo Minh lý gồm có: Âu Kiệt Lâm (pháp danh Minh Chánh); ông Nguyễn Văn Xưng (pháp danh Minh Giáo); ông Nguyễn Văn Đề (pháp danh Minh Đạo); ông Lê Văn Ngọc (pháp danh Minh Truyền); ông Nguyễn Văn Miết (pháp danh Minh Thiện); ông Võ Văn Thạnh (pháp danh Minh Trực).

Giáo lý Minh Lý đạo - Tam Tông miếu là sự kết hợp tinh hoa của ba tôn giáo lớn ở phương Đông là Nho giáo, Phật giáo, Lão giáo để hướng dẫn tín đồ, môn sinh tu hành, tự độ, vị tha, độ dẫn loài người xây dựng một xã hội hòa bình, an lạc. Lập trường của Minh Lý đạo là thuần túy tu hành, đem đạo độ đời mà không xen lẫn ý tư riêng của việc đời vào việc đạo. Nền tảng giáo lý Minh Lý đạo dựa trên 5 bộ kinh: *Bố cáo, Sám hối, Tịnh nghiệp văn, Nhật tụng* và *Giác thế*.

1. PGS.TS. Đỗ Lan Hiền (Chủ biên): *Cẩm nang về tín ngưỡng, tôn giáo, Sđd,* tr.93.

Luật đạo có giới luật và hình phạt, tứ đại điều quy và nhị thập tứ điều. Phần luận có *Minh Lý yếu giải, Minh Lý học thuyết, Minh Lý chơn giải* do Nguyễn Minh Thiện soạn thảo và kết tập đại thành.

Từ năm 1925 đến 1927, Minh Lý đạo mượn chùa Linh Sơn làm nơi tụng kinh Sám hối. Sau này, để có nơi thờ tự riêng, các chức sắc của Minh Lý đạo - Tam Tông miếu đã tiến hành xây dựng chùa, lấy tên là Tam Tông miếu. Trong chùa, miếu của Minh Lý đạo không thờ thánh tượng mà thờ bài vị. Trên Bửu điện của Minh Lý đạo là Thiên bàn có 5 cấp: Bài vị Diêu Trì Kim mẫu; Ngọc Hoàng Thượng Đế; Tam giáo tổ sư (Thích Ca, Thái Thượng Lão Quân, Văn Tuyên Khổng Thánh); Tứ đại Bồ Tát; Ngũ đẩu tinh quân và chư Phật, chư Tiên.

Từ năm 1965 đến 1975, Minh Lý đạo đã hoàn thiện về tổ chức và hình thành Hội Thánh. Hiện nay, cơ cấu tổ chức của Minh Lý đạo gồm có: Hội đồng Hội Thánh là cơ quan cao nhất của đạo; Viện Bảo đạo do một vị Tổng lý đứng đầu chuyên lo phần tu tịnh, giữ gìn đạo pháp; Viện Hành đạo do một vị Hiệp lý đứng đầu chuyên lo các công việc hành chính đạo.

Về cấp tu trong Minh Lý đạo gồm 8 bậc là: Hướng tịnh sư (tín đồ mới nhập môn); Chí tịnh sư; Tâm tịnh sư; Thanh tịnh sư (hàng Môn sinh); Khiết tịnh sư; Vĩnh tịnh sư; Siêu tịnh sư (hàng Giáo sư); Giác tịnh sư (ngôi Giáo tổ).

Ngày 01/10/2009, Ban Tôn giáo Chính phủ ra Quyết định số 195/QĐ-TGCP công nhận tổ chức Minh Lý đạo -

Tam Tông Miếu. Đến năm 2020, Minh Lý đạo - Tam Tông miếu có hơn 1.000 tín đồ, phân bố tại Thành phố Hồ Chí Minh, tỉnh Long An và Bà Rịa Vũng Tàu[1].

13. Bàlamôn giáo

Bàlamôn giáo ra đời ở Ấn Độ thời kỳ cổ đại, khoảng thế kỷ X (trước Công nguyên). Đây là loại hình tôn giáo nguyên thủy, nên người sáng lập thuộc về quần chúng nhân dân thời kỳ đó.

Kinh sách của đạo Bàlamôn dựa trên nền tảng của kinh *Veda (Vêđa)* với 4 tập: *Rig Veda; Sama Veda; Yayur Veda; Atharva Veda.*

Đạo Bàlamôn thờ Phạm Thiên (Thượng đế) với quan niệm Tam vị nhất thể gồm: Brahman: Thần sáng tạo; Vishnu: Thần bảo tồn; Siva: Thần hủy diệt.

Hội đồng chức sắc đạo Bàlamôn gồm: Hội đồng phong tục hay Ban tổ chức các cuộc lễ, gồm: Sư cả (Posah) là thầy thông thái; cấp phó (Popai) là người giúp việc Sư cả. Hội đồng chức sắc gồm 4 cấp bậc: Đung Akouk (Kok): thầy Passeh, cấp thấp nhất; Lyah: thầy Passeh Lyah; Puah (còn gọi là thầy Passeh Puah): tu sĩ chính thức; Tapah: thầy Passeh Tapah là cấp cao nhất. Đạo Bàlamôn phong chức, phong phẩm theo giới luật sau: Lễ nhập đạo (Đung Akouk): lễ xông miệng học chữ Chăm; lễ lên cấp Passeh Lyah: học kinh

1. PGS.TS. Đỗ Lan Hiền (Chủ biên): *Cẩm nang về tín ngưỡng, tôn giáo, Sđd,* tr.98.

và nghi thức hành lễ; lễ lên cấp tu sĩ chính thức; lễ lên chức Sư cả (Posah).

Hệ thống chức sắc của đạo Bàlamôn theo chế độ đẳng cấp tăng lữ của Bàlamôn giáo. Chức sắc được duy trì theo chế độ cha truyền con nối. Đẳng cấp Passeh (đẳng cấp cao nhất, được coi là giới trí thức, lưu giữ các kinh sách, văn tự, hiểu biết giáo lý, giáo luật); thầy cúng (gọi là Kain/ông bóng, Muk Rija/bà bóng); Mưdwon (là người vỗ trống, hát những bài hát tụng ca ngợi các thần); Muk Pajau (là người tắm các tượng thần và dâng lễ vật); Pariya Hamu (là người thực hiện các lễ nghi nông nghiệp).

Bàlamôn giáo truyền vào Việt Nam từ khoảng đầu Công nguyên, tồn tại chủ yếu trong cộng đồng người Chăm nên đạo này còn được gọi là Chăm Bàlamôn. Đạo Bàlamôn ở Việt Nam không theo giáo lý Tam vị nhất thể, chỉ đề cao thần Hủy diệt Siva dưới dạng biểu tượng của Linga - Yoni; tục thờ thần Brahman chuyển thành thờ Mẹ Xứ sở Pô Inư Nưgar. Các nghi lễ cúng tế của đạo Bàlamôn rất phức tạp, huyền bí, ma thuật. Các ngày lễ chính gắn với những ngày lễ hội truyền thống của người Chăm.

Ngày 18/6/2012, Ủy ban nhân dân tỉnh Ninh Thuận ra Quyết định số 1192/QĐ-UBND công nhận Hội đồng Chức sắc Chăm Bàlamôn tỉnh Ninh Thuận. Ngày 19/12/2012, Ủy ban nhân dân tỉnh Bình Thuận ra Quyết định số 2605/QĐ-UBND công nhận Hội đồng chức sắc Chăm Bàlamôn tỉnh Bình Thuận. Đến năm 2020, ở Việt Nam có khoảng 54.000 người Chăm theo Bàlamôn giáo, trên 400 chức sắc và chức việc,

42 cơ sở thờ tự, phân bố chủ yếu tại hai tỉnh Ninh Thuận và Bình Thuận[1].

14. Giáo hội Các Thánh hữu ngày sau của Chúa Giêsu Ki-tô (Mặc Môn/Mormon)

Người sáng lập Giáo hội Các Thánh hữu ngày sau của Chúa Giêsu Ki-tô (Mặc Môn) là Joseph Smith (1805-1844). Ông sinh ra trong một gia đình theo đạo Tin Lành ở bang Vermont, nước Mỹ, vào thời kỳ diễn ra cuộc Đại Thức tỉnh tôn giáo lần thứ hai ở quốc gia này. Khi đó, do các tôn giáo phát triển và cạnh tranh mạnh mẽ, Joseph rất khó khăn trong lựa chọn theo tôn giáo nào nên phải nhờ cậy đến Thượng đế. Tuy nhiên, theo chỉ dẫn của Thượng đế, ông đã không tham gia tôn giáo nào khác lúc đó. Tương truyền, ngày 21/9/1823, Thượng đế gửi Thiên sứ Môrôni đến chỉ dẫn cho Joseph về việc phục hồi Phúc Âm của Chúa Giêsu. Thiên sứ cho biết về một quyển sách được chôn giấu trên ngọn đồi Cumorah ở New York, tường thuật câu chuyện các cư dân thời xưa sống trên lục địa châu Mỹ và nguồn gốc của họ. Theo sự mặc khải của Thiên sứ Môrôni, bốn năm sau, ông tìm được các bản khắc của cuốn sách và bắt đầu phiên dịch thành *Sách Mặc Môn* (Thánh thư). Sau khi chịu phép Báptem cùng với thầy giáo Oliver Cowdery, Joseph có khả năng tiên tri và nói về sự ra đời của Giáo hội Các Thánh hữu ngày sau của Chúa Giêsu Ki-tô. Tôn giáo này bắt đầu hình thành và phát triển từ

1. PGS.TS. Đỗ Lan Hiền (Chủ biên): *Cẩm nang về tín ngưỡng, tôn giáo, Sđd,* tr.103.

năm 1830. Đến năm 2020, Giáo hội Các Thánh hữu ngày sau của Chúa Giêsu Ki-tô có 16 triệu tín đồ, phân bố ở 176 quốc gia và vùng lãnh thổ trên thế giới, nhiều nhất là ở Mỹ (chiếm 1/3 tổng số tín đồ trên thế giới)[1].

Giáo hội Các Thánh hữu ngày sau của Chúa Giêsu Ki-tô khẳng định, *Kinh Thánh* là lời của Thượng đế. Điều này giống với đạo Tin Lành, tức là thừa nhận 39 quyển *Cựu ước* và 27 quyển *Tân ước*. Đồng thời, *Sách Mặc Môn* (gồm 15 tập) cũng được coi trọng như *Kinh Thánh*. *Kinh Thánh* và *Sách Mặc Môn* là nền tảng của giáo lý, đức tin và luật lệ của Giáo hội.

Tín đồ Giáo hội Các Thánh hữu ngày sau của Chúa Giêsu Ki-tô tuân theo *Luật Thông sáng:* không hút thuốc, không uống rượu, không sử dụng chất gây nghiện (cà phê, ma túy); đóng góp tiền bạc, công sức cho Giáo hội và tham dự các buổi lễ (Tiệc thánh).

Nhà giảng là nơi sinh hoạt tôn giáo hằng tuần của tín đồ Giáo hội. Đền thờ là nơi diễn ra những lễ nghi, hoạt động quan trọng của Giáo hội. Cả nhà giảng và đền thờ đều được thiết kế theo những kiến trúc hiện đại thông thường, thuận tiện cho nhóm họp đông người. Trên đỉnh của đền thờ có gắn tượng Thiên sứ thổi kèn với nghĩa để loan báo tin tốt lành cho mọi người.

Giáo hội Các Thánh hữu ngày sau của Chúa Giêsu Ki-tô truyền vào Việt Nam từ năm 1962. Ngày 30/5/2016, Ban Tôn giáo

---

1. PGS.TS. Đỗ Lan Hiền (Chủ biên): *Cẩm nang về tín ngưỡng, tôn giáo, Sđd,* tr.109.

Chính phủ ra Quyết định số 173/QĐ-TGCP công nhận ban Đạo diện Giáo hội các Thánh hữu ngày sau của Chúa Giêsu Ki-tô Việt Nam. Tuy nhiên, theo Công văn số 6955/BNV-TGCP của Bộ Nội vụ ngày 28/12/2020 về danh mục các tổ chức tôn giáo, tổ chức được cấp chứng nhận đăng ký hoạt động tôn giáo thì giáo hội Các Thánh hữu ngày sau của Chúa Giêsu Ki-tô Việt Nam chỉ là "tổ chức được cấp chứng nhận hoạt động tôn giáo"[1]. Đến năm 2020, tôn giáo này có khoảng 1.000 tín đồ, tập trung chủ yếu tại Hà Nội và Thành phố Hồ Chí Minh. Giáo hội các Thánh hữu ngày sau của chúa Giêsu Ki-tô Việt Nam đã có những bước phát triển nhất định ở nước ta trong khoảng hai thập kỷ qua[2].

15. Phật giáo Hiếu Nghĩa Tà Lơn

Phật giáo Hiếu Nghĩa Tà Lơn là một tôn giáo nội sinh, do ông Nguyễn Ngọc An sáng lập năm 1915 tại Kiên Giang. Tên gọi của Phật giáo Hiếu Nghĩa Tà Lơn gắn với việc tôn giáo này được hợp thành trên cơ sở giáo lý Phật giáo, lấy pháp môn tu hành cốt lõi là Hiếu - Nghĩa và lấy tên núi Tà Lơn (Campuchia) - nơi sư tổ tu học và đắc đạo để đặt thành tên tôn giáo của mình. Tín đồ tôn xưng ông Nguyễn Ngọc An là Đức Thầy hay ông Đạo Bảy, ông Thầy Bảy.

---

1. Sự khác biệt giữa "tổ chức tôn giáo" và "tổ chức được cấp chứng nhận hoạt động tôn giáo" được quy định ở Chương V, Điều 21, *Luật Tín ngưỡng, tôn giáo (hiện hành),* Nxb. Chính trị quốc gia Sự thật, Hà Nội, 2018, tr.24.

2. PGS.TS. Đỗ Lan Hiền (Chủ biên): *Cẩm nang về tín ngưỡng, tôn giáo, Sđd*, tr.111.

Phật giáo Hiếu Nghĩa Tà Lơn sử dụng kinh sách của Phật giáo, Nho giáo. Giáo lý của Phật giáo Hiếu Nghĩa Tà Lơn sử dụng giáo pháp của Phật Thích Ca, và nền tảng luân lý Tam cương, Ngũ thường của Khổng Tử.

Giáo luật của Phật giáo Hiếu Nghĩa Tà Lơn có tám điều quy định cụ thể như sau: phải tôn kính Phật tổ Quan Âm; phải tôn kính Thiên hoàng; tôn kính Địa hoàng sinh hóa vạn vật; tôn kính tổ giáo huấn nghề; trọng âm dương - ngũ hành; trọng quốc vương thủy, hỏa, thổ nuôi dưỡng con người; trọng giáo sư dạy dỗ con người; kính trọng phụ mẫu, ông bà, cô bác, xóm làng.

Tín đồ Phật giáo Hiếu Nghĩa Tà Lơn hằng ngày phải thực hiện một số lễ nghi: tại chùa: hành lễ vào các giờ Mão (5-7 giờ), Ngọ (11-13 giờ), Dậu (17-19 giờ); tại gia đình: hành lễ vào các giờ Mão, Dậu.

Cơ sở thờ tự của Phật giáo Hiếu Nghĩa Tà Lơn được gọi là chùa hay am. Phật giáo Hiếu Nghĩa Tà Lơn thờ tấm vải Trần Điều màu đỏ (giống đạo Bửu Sơn Kỳ Hương). Màu đỏ tượng trưng cho khí huyết và thể hiện sự tiết trung, hiếu nghĩa.

Phật giáo Hiếu Nghĩa Tà Lơn không có tổ chức giáo hội chung, cũng không có đội ngũ chức sắc chuyên nghiệp, chỉ có chức việc phụ trách mọi sinh hoạt tôn giáo cho tín đồ tại các chùa, am. Họ là những người có tâm đạo, uy tín, được tín đồ bầu chọn.

Ngày 22/9/2016, Ủy ban nhân dân tỉnh Kiên Giang cấp Giấy chứng nhận số 01/GCN-BTG công nhận "tổ chức đăng ký hoạt động tôn giáo" đối với Phật giáo Hiếu Nghĩa Tà Lơn. Đến năm 2020, Phật giáo Hiếu Nghĩa Tà Lơn có khoảng 8 cơ sở

thờ tự, khoảng 65.000 tín đồ tập trung tại các tỉnh An Giang, Cần Thơ, Đồng Tháp, Kiên Giang[1].

16. Cơ đốc Phục lâm

Cơ đốc Phục lâm là một giáo phái hình thành từ phong trào "Phục lâm" bắt đầu vào thế kỷ XIX, trong bối cảnh của cuộc Đại Thức tỉnh (Great Awakening) lần thứ hai ở Mỹ với ý nghĩa là sự trở lại trần gian lần thứ hai của Chúa Giêsu (nên có tên gọi là Tái lâm hay Phục lâm). Phong trào này do William Miller khởi xướng vào những năm 1830 và những người theo ông được gọi là Millerite. Sau sự kiện Đại Thất vọng (Great Disappointment), phong trào Millerite bị chia tách thành một số nhóm có quan điểm khác biệt. Nhóm lớn nhất trong số đó là Giáo hội Cơ đốc Phục lâm ngày thứ Bảy (Seventh day adventist church/Giáo hội Cơ đốc phục lâm An thất nhật). Cơ đốc Phục lâm ngày thứ Bảy có bộ máy tổ chức khá chặt chẽ và thống nhất trên phạm vi thế giới, với năm cấp giáo hội: (1) Tổng hội Cơ đốc Phục lâm toàn cầu là cơ quan Trung ương của Giáo hội, chịu sự điều hành của Ban Chấp hành do Đại hội đại biểu bầu ra với nhiệm kỳ 5 năm với ba chức danh chủ chốt: Tổng hội trưởng, Tổng Thư ký và Thủ quỹ; (2) Tổng hội khu vực - mang tính chất liên hiệp; (3) Liên hiệp hội - mang tính chất liên hiệp; (4) Địa hạt - cấp hành chính chính thức của giáo hội; (5) Chi hội (Hội thánh) - đơn vị cơ sở của Giáo hội.

1. PGS.TS. Đỗ Lan Hiền (Chủ biên): *Cẩm nang về tín ngưỡng, tôn giáo, Sđd*, tr.112.

Năm 1916, Việt Nam thuộc khu vực truyền giáo của Liên hiệp hội Hoa Nam, trụ sở tại Hồng Công (Trung Quốc). Người truyền đạo là Tân Kia Ou, ông tổ chức trường Sa-bat tại khu vực Chợ Lớn cho cộng đồng người Hoa. Đến năm 1928, khu vực truyền giáo Việt Nam được giao về cho Liên hiệp hội, trụ sở tại Xingapo, mục sư R.H. Wentland cùng gia đình vào truyền giáo ở Việt Nam. Năm 1929, Việt Nam chính thức được Liên hiệp hội Đông Nam Á thừa nhận đủ tiêu chuẩn thành lập Giáo hội.

Giáo hội Cơ đốc Phục lâm Việt Nam (còn gọi là Giáo hội Cơ đốc Phục lâm An thất nhật Việt Nam) là Địa hạt của Liên hiệp hội Đông Nam Á trong cơ cấu Giáo hội Cơ đốc Phục lâm toàn cầu; hoàn toàn độc lập về tài chính và điều hành đối với Tổng hội Cơ đốc Phục lâm toàn cầu và các tổ chức khác. Địa hạt Việt Nam chỉ hiệp thông với Toàn cầu Tổng hội và các tổ chức khác về hoạt động trong từng giai đoạn cụ thể. Lãnh đạo Giáo hội Cơ đốc Phục lâm Việt Nam là một ban quản trị gồm: một hội trưởng, một quản lý, một thư ký và 11 ủy viên phụ trách các công việc chuyên môn như Trường Sa-bat, Tín hữu truyền đạo, Thư báo truyền đạo, Thanh niên và tiết chế, Chiến tranh, Tu thư, Giao tế, Tiếng nói hy vọng, ấn loát, Giáo dục, Y tế. Về tổ chức, Giáo hội Cơ đốc Phục lâm Việt Nam gồm 2 cấp: cơ quan trung ương gọi là Ban Quản trị Giáo hội; cấp chi hội (cấp cơ sở). Ban quản trị Giáo hội Cơ đốc phục lâm Việt Nam có quyền đề cử, phong chức, bổ nhiệm các chức sắc: mục sư, mục sư nhiệm chức, trưởng lão, chấp sự. Hệ thống hàng giáo phẩm cũng được phân chia theo cơ cấu tổ chức.

Ngày 04/12/2008, Ban Tôn giáo Chính phủ ra Quyết định số 236/QĐ-TGCP công nhận tổ chức tôn giáo Giáo hội Cơ đốc Phục lâm Việt Nam. Đến năm 2020, Giáo hội Cơ đốc Phục lâm Việt Nam có hơn 16.000 tín đồ, 7 mục sư, trưởng lão, giám mục, 102 chấp sự, (không có chức danh truyền đạo) 10 chi hội, hơn 100 điểm nhóm, 7 nhà thờ và một trụ sở văn phòng làm việc giáo hội[1]. Địa bàn hoạt động của Giáo hội Cơ đốc Phục lâm Việt Nam rải rác ở 32 tỉnh, thành phố (chủ yếu ở các tỉnh Trung Bộ và Nam Bộ như: Lâm Đồng, Đắk Lắk, Thành phố Hồ Chí Minh, Đồng Tháp, Đồng Nai, Bình Phước, Bình Dương, Cần Thơ, Đà Nẵng, Quảng Nam, Quảng Ngãi, Khánh Hoà, Tiền Giang, Phú Yên, Quảng Trị...).

II. TÁC ĐỘNG CỦA CHÍNH SÁCH TÔN GIÁO ĐẾN TÌNH HÌNH AN NINH TÔN GIÁO Ở VIỆT NAM HIỆN NAY

1. Chính sách tôn giáo của Việt Nam từ sau thời kỳ đổi mới

Chính sách, luật pháp ứng xử, giải quyết vấn đề tôn giáo của bất kể quốc gia nào cũng không thể tránh khỏi những khiếm khuyết, sai lầm hay một sớm một chiều có thể hoàn bị được. Việt Nam cũng không ngoại lệ, đã từng có thời kỳ Việt Nam chủ trương thực hành chủ nghĩa vô thần cứng nhắc, hạn chế tôn giáo, trong khi chưa cải tạo xã hội hiện thực để người dân không còn phải tìm đến tôn giáo như một "tiếng thở dài", một "cứu cánh" cuối cùng của họ. Hạn chế đó đã

1. PGS.TS. Đỗ Lan Hiền (Chủ biên): *Cẩm nang về tín ngưỡng, tôn giáo, Sđd*, tr.128.

được khắc phục từ sau Đại hội Đại biểu toàn quốc lần thứ VI của Đảng (năm 1986), Việt Nam bước vào thời kỳ đổi mới với những thay đổi căn bản trong chủ trương, chính sách đối với tôn giáo. Dưới đây, chúng tôi sẽ đề cập chính sách tôn giáo của Việt Nam hiện nay, và một số vấn đề đặt ra có thể chi phối đến tình hình an ninh tôn giáo ở Việt Nam.

Từ năm 1986 đến nay, có thể nói, chưa có giai đoạn nào, Đảng Cộng sản Việt Nam ban hành nhiều văn bản liên quan đến việc chỉ đạo lãnh đạo chính sách tôn giáo[1].

1. Từ năm 1986 đến năm 2017 đã có 12 văn bản của Bộ Chính trị, Ban Bí thư về tôn giáo, 2 văn bản của Quốc hội về tôn giáo, 20 văn bản của Chính phủ, Thủ tướng Chính phủ, Bộ trưởng Bộ Nội vụ về tôn giáo, cụ thể là:

- Nghị quyết số 25-NQ/TW năm 2003; Thông báo số 119-TB/TW năm 2003; Thông báo số 160-TB/TW năm 2004; Quy định số 123-QĐ/TW năm 2004; Thông báo số 121-TB/TW năm 2004; Thông báo số 148-TB/TW năm 2008; Kết luận số 57/KL-TW năm 2009; Kết luận số 58/KL-TW năm 2009; Kết luận số 08/KL-TW năm 2011; Chỉ thị số 23/CT-TW năm 2013; Thông báo số 150/TB-TW năm 2013; Kết luận số 101/KL-TW năm 2014.

- Pháp lệnh Tín ngưỡng, tôn giáo số 21/PL-UBTVQH11 năm 2004; Luật tín ngưỡng, tôn giáo (năm 2016).

- Nghị định số 69/HĐBT năm 1991; Nghị định số 91/NĐ-CP năm 2003; Nghị định số 22/NĐ-CP năm 2005; Chỉ thị số 1940/2008/CT-TTg năm 2008 của Thủ tướng Chính phủ về nhà đất, đất liên quan đến tôn giáo; Nghị định số 92/NĐ-CP năm 2012; Chỉ thị số 01/CT-TTg năm 2005; Quyết định số 15/QĐ-TTg năm 2005; Quyết định số 10/QĐ-TTg năm 2014; Nghị định số 08/NĐ-CP năm 2007; Quyết định số 83/QĐ-TTg năm 2007; Chỉ thị số 1940/CT-TTg năm 2008; Quyết định số 134/QĐ-TTg năm 2009; Nghị định số 58/NĐ-CP năm 2014; Quyết định số 06/QĐ-TTg năm 2015; Thông tư số 04/TT-BNV năm 2010; Thông tư số 01/TT-BNV năm 2013; Quyết định số 1119/QĐ-BNV năm 2013; Thông tư liên tịch số 04/TTLT/BBVHTTDL-BNV năm 2014; Thông tư số 04/TT-BNV năm 2016; Nghị định số 162/2017/NĐ-CP năm 2017.

Những văn bản này là "dấu son" đánh dấu sự thay đổi trong nhận thức của Đảng ta về tôn giáo theo hướng xóa đi ranh giới vô hình giữa người cộng sản và tôn giáo, ghi nhận giá trị và đóng góp của tôn giáo đối với sự nghiệp cách mạng Việt Nam, xem tôn giáo là một trong những nguồn lực góp phần phát triển bền vững đất nước. Từ quan điểm chỉ đạo của Đảng, Chính phủ và Quốc hội cũng đã ban hành khá nhiều văn bản pháp quy làm căn cứ pháp lý bảo hộ cho các hoạt động tôn giáo theo hướng mở rộng chủ thể và các quyền tự do tôn giáo, phù hợp với luật pháp và công ước quốc tế về quyền con người và quyền tự do tôn giáo.

Từ sau năm 1986, các văn kiện, diễn ngôn chính trị của Đảng đều khẳng định: thực hiện nhất quán chính sách tự do tôn giáo, không phân biệt công dân vì lý do tôn giáo, thừa nhận đạo đức tôn giáo có nhiều điểm tương đồng với lý tưởng cộng sản. Cộng đồng tôn giáo cũng là cộng đồng dân tộc trong khối đoàn kết thống nhất chung. Tôn giáo là một nhu cầu tinh thần của người dân và sẽ còn tồn tại lâu dài cùng đất nước trong quá trình xây dựng chủ nghĩa xã hội. Như vậy, Đảng và Nhà nước đã nhìn nhận cộng đồng tôn giáo là một thực tại ổn định, đã tạo ra một mạng lưới giao tiếp hiệu quả và tin cậy trong cộng đồng đức tin cũng như cộng đồng xã hội, tôn giáo đóng vai trò đồng hành, hỗ trợ nhà nước duy trì trật tự đạo đức và ổn định xã hội, hợp tác với chính quyền trong việc thực thi các chính sách dân sinh như y tế, giáo dục, phát triển nông thôn, xóa đói giảm nghèo, từ thiện nhân đạo và an sinh xã hội. Hơn nữa, ở Việt Nam, các tôn giáo đã có mặt trong các thiết chế chính trị - xã hội như một hiện diện quyền tự do tôn giáo đầy đủ của các tín đồ.

Trước đây, nhận thức của một số Đảng Cộng sản và nhà nước xã hội chủ nghĩa cho rằng tôn giáo là lạc hậu, mê lầm, không đặt nhiều mong chờ ở tôn giáo trong giải quyết các vấn đề nhân sinh. Hiện tại, ở Việt Nam, tôn giáo và bản sắc văn hóa được coi là một yếu tố quan trọng trong nỗ lực tạo ra một cơ sở chung của lòng yêu nước và ý thức quốc gia dân tộc. Nhiều nghiên cứu ở Việt Nam đã bắt đầu nhấn mạnh (với mức độ ngày càng gia tăng) vai trò của tôn giáo trong việc chuyển hóa lối sống, hành vi của cá nhân và thái độ của xã hội trên nhiều lĩnh vực: nghề nghiệp, giao tiếp, đạo đức, lối sống, phong tục, tập quán, khoa học, môi trường, nhân quyền... Mối quan hệ nhà nước - tôn giáo đã hóa giải dần những khác biệt duy tâm - duy vật, vô thần - hữu thần, chuyển từ thành kiến, phòng ngừa, đấu tranh sang vận động, thuyết phục, hợp tác, tương hỗ.

Bắt đầu từ thời kỳ đổi mới, cùng với sự điều chỉnh trong nhận thức về tôn giáo, Đảng và Nhà nước ta đã có những chính sách rõ ràng về tôn giáo và mối quan hệ mạch lạc giữa chính trị và tôn giáo trên nguyên tắc chính sách tôn giáo không còn là vấn đề đấu tranh ý thức hệ (một bên tuyên bố bảo vệ quyền tự do tôn giáo, bên kia tuyên bố bảo vệ ý thức hệ và chủ quyền dân tộc). Hiện thực hóa quan điểm chính trị nêu trên, chính sách tôn giáo của Việt Nam ngày một phù hợp với luật pháp, công ước quốc tế về quyền tự do tôn giáo, nêu cao trách nhiệm của Nhà nước trong việc bảo hộ quyền tự do tôn giáo, thể hiện trên một số khía cạnh sau:

(1) Chủ thể có quyền tự do tín ngưỡng, tôn giáo đã được mở rộng, không chỉ là "công dân Việt Nam" (như Hiến pháp

trước năm 2012 quy định) mà là "mọi người" (kể cả những người bị tam giam, tạm giữ, người chịu án phạt tù, người trong trại cai nghiện bắt buộc và trại giáo dưỡng, người nước ngoài sinh sống và làm việc hợp pháp tại Việt Nam);

(2) Người nhập tu không cần phải đăng ký hay được sự chấp thuận của các cơ quan nhà nước có thẩm quyền. Người phụ trách cơ sở tôn giáo cũng không phải đăng ký người nhập tu đến các cơ quan quản lý nhà nước về tôn giáo;

(3) Bổ sung nhiều điều khoản (theo hướng tạo điều kiện) cho người nước ngoài cư trú hợp pháp tại Việt Nam được thực hiện quyền tự do tôn giáo như được nhập tu, được phong chức, phong phẩm, được sinh hoạt tôn giáo riêng tại cơ sở tôn giáo hoặc tại địa điểm hợp pháp, được mời chức sắc, nhà tu hành là người nước ngoài giảng đạo, v.v..[1].

(4) Một số hoạt động tôn giáo chỉ cần thông báo đến cơ quan nhà nước có thẩm quyền thay vì phải đăng ký hay xin phép như trước đây: thông báo hoạt động của cơ sở đào tạo; thông báo tuyển sinh; thông báo thuyên chuyển chức sắc, chức việc, nhà tu hành; thông báo hội nghị thường niên, thông báo quyên góp; thông báo về việc phong chức, phong phẩm, bổ nhiệm chức sắc;

(5) Việc xây dựng, sửa chữa cơ sở thờ tự được miễn giấy phép xây dựng nếu đó không phải là di tích lịch sử - văn hóa, danh lam thắng cảnh đã được cơ quan nhà nước có thẩm quyền xếp hạng, không làm thay đổi kết cấu chịu lực, không làm thay đổi công năng sử dụng, không làm ảnh hưởng tới môi trường, an toàn công trình;

1. Điều 47 đến Điều 53 của Luật tín ngưỡng, tôn giáo năm 2016.

(6) Thời gian hoạt động tôn giáo ổn định đủ điều kiện để Nhà nước công nhận tổ chức tôn giáo (pháp nhân tôn giáo) được rút ngắn chỉ còn 5 năm[1] thay cho 23 năm như quy định trước đây[2];

(7) Hoạt động xã hội của các tổ chức tôn giáo trong các lĩnh vực y tế, giáo dục, đào tạo, từ thiện, an sinh xã hội được mở rộng theo hướng *được phép* thay vì chỉ *khuyến khích* như trước đây.

(8) Thẩm quyền giải quyết các hoạt động liên quan đến tôn giáo đã được trao cho các cơ quan quản lý nhà nước về tôn giáo ở Trung ương và địa phương.

Nhìn chung, chính sách tôn giáo của Việt Nam hiện nay có bước chuyển rõ rệt theo hướng giảm bớt thủ tục hành chính trong việc đăng ký hoạt động tôn giáo và các hoạt động khác liên quan đến tôn giáo. Linh hoạt, giải quyết tối đa các nhu cầu chính đáng của tổ chức tôn giáo như thành lập, chia tách, sáp nhập, phong chức, phong phẩm, bầu cử, suy cử, bổ nhiệm, hoạt động tôn giáo có yếu tố nước ngoài, xây dựng cơ sở thờ tự, hoạt động xã hội từ thiện, đăng cai tổ chức các hội nghị, diễn đàn quốc tế về tôn giáo. Các ngày lễ trọng của tôn giáo được xem là ngày hội chung của đất nước. Sự hiện diện của các lãnh đạo cấp cao trong các buổi lễ tôn giáo thể hiện sự cởi mở, thân thiện giữa chính quyền và tôn giáo, nhà nước

---

1. Điều 30, Luật tín ngưỡng, tôn giáo số 02/QH14 năm 2016.

2. Pháp lệnh Tín ngưỡng, tôn giáo số 21/PL-UBTVQH11 năm 2004; Nghị định số 92/NĐ-CP của Chính phủ Quy định chi tiết và biện pháp thi hành Pháp lệnh tín ngưỡng, tôn giáo năm 2012.

và giáo hội. Nhà nước thông qua nghị trình chính trị, qua chính sách tôn giáo, qua những chương trình vận động nhân dân về xây dựng đất nước, đoàn kết dân tộc, giữ gìn bản sắc văn hóa... đã thúc đẩy các hoạt động tôn giáo, góp phần bảo tồn, phát huy giá trị văn hóa truyền thống và chung tay xây dựng đất nước.

Sự đổi mới trong chủ trương, chính sách, pháp luật về tôn giáo của Đảng và Nhà nước ta đã đem lại sự khởi sắc cho đời sống tôn giáo. Chưa từng có thời kỳ nào, tôn giáo ở Việt Nam có những chuyển biến mạnh mẽ về tổ chức, về cơ sở thờ tự, số lượng tín đồ, chức sắc như hiện nay[1]. Nhìn chung, các tôn giáo hoạt động ổn định theo hướng đồng hành cùng dân tộc,

---

1. Theo số liệu thống kê của Ban Tôn giáo Chính phủ, tính đến năm 2019, nhà nước đã công nhận 43 tổ chức thuộc 16 tôn giáo (tăng 250% so với trước thời kỳ đổi mới). Số lượng tín đồ hiện nay khoảng 26,3 triệu người (tăng 12% so với trước thời kỳ đổi mới), 27.916 cơ sở thờ tự (tăng 15,2%), khoảng 53.000 chức sắc (tăng 55%), 133.662 chức việc (tăng 69%). Cơ sở đào tạo của tôn giáo được phép thành lập tăng nhanh trong thời kỳ đổi mới (Phật giáo có 3 học viện và 44 cơ sở đào tạo Phật học ở các cấp độ sơ cấp, trung cấp, đại học...); Công giáo có 7 Đại chủng viện; Phật giáo Nam tông Khmer có 1 học viện. Số lượng kinh sách và ấn phẩm tôn giáo được phát hành ngày càng nhiều, trung bình một năm riêng Nhà xuất bản Tôn giáo (thuộc Ban Tôn giáo Chính phủ) cho ra mắt bạn đọc hơn 400 đầu sách tôn giáo, chưa kể các ấn phẩm sách, báo, tạp chí do các tổ chức tôn giáo tự phát hành. Nguồn tiền đổ về khu vực tôn giáo tăng mạnh từ sau năm 1986, các cơ sở thờ tự của tôn giáo được xây cất mới nhiều với quy mô lớn. Số đoàn ra, đoàn vào liên quan đến hoạt động quốc tế của tôn giáo (truyền giáo, hội nghị, hội thảo, tọa đàm, tu học) tăng mạnh. *Nguồn:* Ban Tôn giáo Chính phủ: *Báo cáo Hội nghị triển khai nhiệm vụ năm 2019 ngành Quản lý Nhà nước về tín ngưỡng, tôn giáo.*

tăng cường hoạt động từ thiện, an sinh xã hội, đóng góp cho công tác giáo dục nghề nghiệp, chăm sóc trẻ em khuyết tật, người mắc bệnh hiểm nghèo và người già cô đơn. Các tổ chức tôn giáo có xu hướng chủ động tham gia đời sống chính trị (đại biểu Quốc hội, đại biểu Hội đồng nhân dân các cấp, Ủy ban Mặt trận Tổ quốc, Ủy ban đoàn kết Công giáo,...). Các cuộc đàm phán quốc tế của Việt Nam liên quan đến tôn giáo cũng gia tăng đáng kể từ sau năm 1986.

2. Một số vấn đề đặt ra

Trong quá trình xây dựng và thực hiện chính sách, luật pháp về tôn giáo ở Việt Nam vẫn còn tồn tại một số vấn đề, có thể sẽ là một trong những yếu tố tác động đến tình hình an ninh tôn giáo ở Việt Nam:

(1) Các tổ chức tôn giáo trên thế giới khi đã có pháp nhân (được luật pháp thừa nhận và bảo hộ quyền tự do tạo dựng tôn giáo) đồng thời cũng sẽ được đảm bảo các quyền và nghĩa vụ như các pháp nhân dân sự khác, cụ thể, được tham gia tất cả các hoạt động kinh tế, chính trị, xã hội, văn hóa, giáo dục, y tế, từ thiện, an sinh xã hội mà tổ chức tôn giáo đó có thể chứng minh được năng lực hay thế mạnh của mình và đáp ứng các điều kiện quy định của luật pháp[1]. Ở Việt Nam,

---

1. Ở Mỹ, các tổ chức tôn giáo có thể là chủ các dự án phát triển kinh tế và cung cấp các dịch vụ xã hội rất hiệu quả ở nhiều thành phố thuộc các tiểu bang như Chicago (Illinois), Baltimore (Maryland), Harlem (New York), Cleveland (Ohio), Los Angeles (California), Austin (Texas), và Atlanta (Georgia). Hệ thống các trường Cao đẳng và Đại học do tổ chức tôn giáo (Công giáo, Tin Lành) thành lập và giảng dạy có mặt trên khắp các

các tổ chức tôn giáo dù đã có tư cách pháp nhân (được pháp luật thừa nhận) nhưng quyền hiện diện xã hội, quyền tham gia các hoạt động xã hội - nghề nghiệp (từ thiện, nhân đạo, xóa đói, giảm nghèo, tư vấn pháp luật,...), quyền cung cấp các dịch vụ công (giáo dục, y tế, hỗ trợ tài chính,...) chưa được mở rộng.

(2) Chính sách, luật pháp về tôn giáo của Việt Nam vẫn còn thiên về "quản lý" hơn là "hướng dẫn, hỗ trợ" người dân thực hiện quyền tự do tôn giáo của họ đúng pháp luật. Trong các văn bản pháp quy, các điều khoản quy định để được sinh hoạt tôn giáo, hoạt động tôn giáo phần nhiều vẫn còn nặng về nghĩa vụ của cá nhân, tổ chức tôn giáo trước các cơ quan nhà nước có thẩm quyền, mang dáng dấp xin - cho.

---

châu lục. Số học sinh theo học tại các trường do giáo hội tổ chức ngày càng nhiều hơn. Trước Chiến tranh thế giới thứ hai (1945), rất nhiều bệnh viện của các tổ chức tôn giáo được phép thành lập để khám chữa bệnh cho người dân. Năm 1937, ở Trung Quốc đã có 254 bệnh viện của các tổ chức tôn giáo. Sau năm 1945, hầu hết các bệnh viện này đều được cải tạo một phần hoặc chuyển giao cho Chính phủ. Các hiệp hội chính trị - xã hội với pháp nhân tôn giáo đã và đang hoạt động rất hiệu quả ở nhiều nước, ví dụ, Liên Công đoàn Ki-tô giáo (Đức) là một tổ chức Công đoàn quốc gia ở Đức bao gồm 280.000 thành viên tham gia và liên kết với Liên minh châu Âu (European Union/EU) và Liên đoàn Thương mại Tự do (Free Trade Union). Các Quỹ xã hội, Quỹ từ thiện của các tổ chức tôn giáo có pháp nhân đang hoạt động rất hiệu quả và tích cực trên nhiều quốc gia như Quỹ Christian cho Trẻ em và Người cao tuổi; Ban Quản lý Y tế Công cộng (CMMB); Quỹ vận động Mùa Chay của Hà Lan; Các nhà truyền giáo Bác ái; Các nhà truyền giáo của người nghèo, Quỹ Hỗ trợ Quốc tế của Công giáo Xcốtlen; Hội St Vincent de Paul của Pakixtan, v.v.. Theo http://prospect.org/article/can-churches-save-cities

Nhiều hoạt động thuần túy tôn giáo thường xuyên[1] phải đăng ký với chính quyền nhưng thủ tục chưa được tinh giản hóa.

(3) Quá trình hoạch định chính sách, luật pháp về tôn giáo của Việt Nam tuy có sự tham gia, trao đổi, phản biện, công khai hóa trên các phương tiện thông tin đại chúng, nhưng còn có lúc mang tính hình thức dẫn đến nhiều ý kiến phản biện chính sách của người dân (kể cả của giới khoa học) ít được tham khảo và điều chỉnh. Người dân chấp thuận các định chế chính sách, không có nhu cầu phản biện nhưng còn chưa đồng thuận hoàn toàn. Một chính sách, văn bản quy phạm pháp luật ban hành nếu không nhận được nhiều sự đồng thuận từ người dân (người bị điều chỉnh bởi chính sách) thì người dân sẽ không tự giác tự nguyện thực hiện, dẫn đến hiện tượng lách luật, phi luật.

(4) Do một thời gian dài trong lịch sử người Việt Nam gắn bó nhiều hơn với các tôn giáo, tín ngưỡng truyền thống như Nho giáo, Phật giáo, Đạo giáo nên chính quyền một số nơi có sự quan tâm hơn đối với các nhóm tôn giáo này so với các nhóm tôn giáo khác như Công giáo, Tin Lành,... Trong một số trường hợp, chính quyền địa phương quá lo lắng về an ninh

---

1. Các hoạt động lễ hội tôn giáo thường xuyên, định kỳ; hoạt động xã hội - từ thiện; chia tách, sáp nhập, hợp nhất các tổ chức tôn giáo trực thuộc; giải thể các tổ chức tôn giáo; hiến chương, điều lệ hoạt động của các tổ chức tôn giáo; sửa đổi Hiến chương, điều lệ của tổ chức tôn giáo; thay đổi trụ sở của tổ chức tôn giáo; đăng ký người được bổ nhiệm, bầu cử, suy cử làm chức việc; mở lớp bồi dưỡng về tôn giáo; tổ chức Đại hội của tổ chức tôn giáo; giảng đạo ngoài cơ sở tôn giáo; tham gia các hoạt động tôn giáo, đào tạo tôn giáo ở nước ngoài;...

trật tự và ổn định xã hội do việc tụ tập đông người khi thực hành tôn giáo, cộng với năng lực còn hạn chế trong phân biệt động lực tích cực và tiêu cực liên quan đến thực hành tôn giáo, không suy xét đầy đủ các mặt nhu cầu tín ngưỡng tôn giáo của người dân, dẫn đến chính quyền cứng nhắc, chưa quan tâm đúng mức đến quyền tự do tôn giáo và quyền tự do thực hành tôn giáo của tín đồ (đặc biệt trong vùng đồng bào dân tộc thiểu số); có lúc, có nơi còn thực hiện chính sách tôn giáo không nhất quán, bình đẳng. Một số chính quyền địa phương đã tạo cơ chế, chính sách, điều kiện thuận lợi cho cá nhân, tổ chức tôn giáo trong việc xây dựng nhiều cơ sở thờ tự với quy mô và kinh phí quá lớn, trong khi các tôn giáo khác ở địa phương khác còn khó khăn trong việc có được cơ sở để thờ tự và thực hành tôn giáo.

(5) Chính sách tôn giáo cần mở rộng nhiều vấn đề liên quan như kinh tế, chính trị, văn hóa, an sinh xã hội, môi trường, hợp tác quốc tế... bởi tình trạng nghèo đói về kinh tế, khoảng cách giàu nghèo, thiếu việc làm, bất bình đẳng xã hội, dân trí thấp, môi trường khủng hoảng, an sinh xã hội, bảo trợ xã hội thấp, chính trị quốc tế phức tạp là các yếu tố khiến một bộ phận người dân bức xúc, mất niềm tin, đổ lỗi cho chính phủ, chống đối chính quyền dưới lý do tôn giáo nhưng thực chất là vì các quyền và lợi ích khác.

Tóm lại, môi trường tự do tôn giáo cũng là một trong những điều kiện được quan tâm trong các giao dịch kinh tế, thương mại và hội nhập quốc tế của các nước. Việt Nam đang trong quá trình hội nhập sâu rộng vào nền kinh tế thế giới, chính sách tôn giáo của Việt Nam sẽ trở thành cơ sở nền tảng,

điều kiện trong những tương tác quan trọng về chính trị, kinh tế, xã hội, văn hóa của Việt Nam với các nước khác.

Với sự chuyển biến quan trọng của quan điểm mác xít trong cách nhìn nhận về tôn giáo và cách giải quyết các vấn đề tôn giáo, Việt Nam đã có được những kết quả khả quan trên lĩnh vực tôn giáo. Tuy nhiên, tôn giáo hiện nay đang hiện diện xã hội không chỉ như một lực lượng đức tin (tinh thần thuần túy) mà còn là một lực lượng vật chất đáng kể về kinh tế, chính trị, xã hội, văn hóa. Trong bối cảnh đó, chúng ta cần kiểm soát tốt các chính sách tôn giáo, cần quan tâm hơn đến các giá trị và hệ tư tưởng tôn giáo, xu hướng đa dạng tôn giáo, hài hòa giữa thế tục và tôn giáo trên nguyên tắc thỏa mãn nhu cầu tôn giáo hợp lý của người dân, hạn chế tối đa sự can thiệp của nhà nước vào công việc nội bộ của tổ chức tôn giáo. Hệ thống chính sách khơi thông các nguồn lực tôn giáo đóng góp cho sự phát triển bền vững của đất nước trên nguyên tắc bình đẳng, công bằng, thượng tôn pháp luật. Chính sách, pháp luật tôn giáo dần tương thích với quốc tế.

III. KHÁI QUÁT THỰC TRẠNG AN NINH TÔN GIÁO Ở VIỆT NAM HIỆN NAY

Khi đánh giá về thực trạng an ninh tôn giáo hiện nay ở Việt Nam, chúng tôi cũng sẽ khảo cứu hiện trạng an ninh của các yếu tố cấu trúc nên tôn giáo: niềm tin, sinh hoạt tôn giáo, hoạt động tôn giáo (xây dựng cơ sở thờ tự và các hoạt động xã hội khác), cộng đồng tôn giáo (tín đồ, chức sắc).

Dưới đây là những đánh giá khái quát về thực trạng an ninh tôn giáo ở Việt Nam hiện nay trên một số phương diện:

1. Về đức tin, nhu cầu tôn giáo của người Việt Nam hiện nay

Trong các văn kiện của Đảng và Nhà nước Việt Nam đều nhận định rằng, tôn giáo là nhu cầu tinh thần của *một bộ phận nhân dân*. Thực tế đời sống tôn giáo hiện nay cho thấy, *đông đảo người dân* có nhu cầu tôn giáo. Hiện tại, cả nước có khoảng 26 triệu người là tín đồ của 16 tôn giáo (đã được Nhà nước công nhận) thường xuyên tham gia các nghi lễ, các hoạt động tôn giáo. Ngoài ra, một số lượng đông đảo người dân đã thực hiện quy y Tam bảo (Phật, Pháp, Tăng), tham gia các khóa tu ngắn hạn, thực hành cúng lễ tại các cơ sở thờ tự của Phật giáo hoặc tại tư gia. Nhiều người dân không phải là phật tử đã quy y nhưng họ thường xuyên đến chùa để được nghe giảng về Phật pháp, tập thiền nâng cao sức khỏe, chữa bệnh hoặc tìm một sự an định tinh thần. Số còn lại đều ít nhiều tham gia các hành vi cúng lễ tại các cơ sở thờ tự của tôn giáo hoặc tại gia đình. Người dân có xu hướng tìm "*giải pháp tâm linh*" khi họ gặp những trở ngại, bất hạnh trong cuộc sống. Do vậy đã hình thành một "*thị trường tôn giáo*": tôn giáo được xem như một sản phẩm "hàng hóa" trên thị trường, người tiêu thụ "hàng hóa tôn giáo" chính là tín đồ, người cung cấp "hàng hóa tôn giáo" là các nhà tu hành, tu sĩ, chức sắc tôn giáo. Trong cơ chế thị trường "tự do cạnh tranh", chức sắc tôn giáo căn cứ trên nhu cầu tôn giáo của tín đồ sẽ không ngừng sáng tạo và cung cấp các "*hàng hóa mới*" như chữa bệnh, cầu siêu, tụng cầu vãng sinh vào cõi Tây phương cực lạc, làm lễ hằng thuận vợ chồng, xem hướng nhà, hướng mộ, xem ngày lành dữ, cát hung,... để kích thích nhu cầu "tiêu dùng" tôn giáo của

giáo chúng, thúc đẩy sự phồn vinh của tôn giáo mình và cạnh tranh với các tôn giáo khác. Giá cả của thứ hàng hóa này không tính theo quy luật giá trị, đôi khi là siêu giá, siêu lợi nhuận nhưng khách hàng vẫn tự nguyện chi trả.

Việc tin theo tôn giáo của người dân hiện nay đang dần theo xu hướng chuyển từ *thụ động* sang *chủ động* tìm đến với tôn giáo. Đặc biệt, ở nhóm người mà chỉ số *an toàn sinh tồn* (*existential safety*) bị đe dọa như mất việc làm, mất của, mất đất đai nhà cửa, mất người thân, mất chức vụ, ốm đau bệnh tật, ly hôn, vô sinh, cô đơn..., họ chủ động tìm đến với tôn giáo để được chia sẻ, được nâng đỡ, được tư vấn, để nâng cao sức khỏe, để chữa bệnh, để giải tỏa bức xúc... Niềm tin tôn giáo đang có một *"điểm tựa" thế tục (chính trị, kinh tế, xã hội) vững chãi* và tôn giáo có thể trở thành công cụ kiểm soát an ninh tinh thần, an ninh con người.

2. Vấn đề đất đai, xây dựng cơ sở thờ tự của tôn giáo hiện nay

Một, hai thập niên trở lại đây, vấn đề đất đai liên quan đến tôn giáo ở Việt Nam khá phức tạp, tỷ lệ lớn các "điểm nóng" tôn giáo gây mất an ninh tôn giáo, an ninh quốc gia đều liên quan đến đất đai tôn giáo. Các vụ khiếu kiện, khiếu nại, tranh chấp liên quan đến đất đai tôn giáo cũng chiếm một tỷ lệ lớn trong các vụ khiếu kiện tôn giáo. Theo con số thống kê của Ban Tôn giáo chính phủ[1], tính đến năm 2019, bốn tôn giáo là Công giáo, Phật giáo, Tin Lành, Cao Đài có

---

1. *Dự án khảo sát thực trạng đất đai, cơ sở thờ tự của các tổ chức tôn giáo ở Việt Nam hiện nay: Giải pháp và kiến nghị,* năm 2019.

nhiều số vụ khiếu kiện liên quan đến đất đai tôn giáo nhất với 723 vụ (trong đó, Công giáo là 430 vụ, Phật giáo là 196 vụ, Cao Đài 65 vụ, Tin Lành là 32 vụ). Trong sáu tháng đầu năm 2020, cả nước có 28 vụ tranh chấp, khiếu kiện kéo dài về đất đai tôn giáo (Thành phố Hồ Chí Minh 12 vụ; tại Hà Nội, Tổng Giám mục Vũ Văn Thiên đã có 4 đơn kiến nghị gửi Ủy ban nhân dân thành phố Hà Nội và Ban Tôn giáo Chính phủ về đất đai tôn giáo; Tòa Giám mục Xuân Lộc (Đồng Nai) mượn giáo dân mua gần 100ha đất tại khu vực Núi Cúi hiến tặng để xây Trung tâm Mục vụ Đức mẹ Núi Cúi; Giáo phận Vinh phát sinh 5 vụ; Nghệ An: 18 vụ;...). Theo thống kê chưa đầy đủ của Cục An ninh - Xã hội (Bộ Công an), tại 54 tỉnh thành phố trực thuộc Trung ương (trong vòng 2 thập niên trở lại đây) đã có trên 2.000 vụ khiếu kiện đất đai liên quan đến tôn giáo, số vụ tụ tập đông người gây mất an ninh tôn giáo và an ninh chính trị và trật tự an toàn xã hội (trên nhiều địa bàn) chiếm tỷ lệ lớn trong số các vụ "điểm nóng" tôn giáo.

Các vụ việc khiếu kiện ngày càng phức tạp, đối tượng đứng đơn, chủ mưu khiếu kiện chính quyền, trước đây, thường giấu mặt, đẩy tín đồ đối đầu với chính quyền, bây giờ, đối tượng đứng đơn khiếu kiện công khai là chức sắc các tôn giáo, lấy chữ ký của người dân và tín đồ, huy động một số lượng đông đảo tín đồ tụ tập, biểu tình, phá hoại tài sản công, chống người thi hành công vụ, bắt cán bộ, đập phá cơ quan, trụ sở công, chặn đường gây tắc nghẽn giao thông gây mất an ninh trật tự. Khi chính quyền không giải quyết, họ lên mạng xã hội kêu gọi sự ủng hộ của quốc tế và kiều bào. Một số vụ lợi dụng khiếu kiện đất đai tôn giáo để tập hợp quần chúng tín đồ gây rối, bạo loạn đấu tranh đòi tự do,

dân chủ, đòi xóa bỏ Đảng Cộng sản, từ vấn đề đất đai chuyển thành vấn đề chính trị (nói chính xác là mượn tôn giáo để làm chính trị).

Ở Việt Nam, đất của tôn giáo thuộc diện đất Nhà nước giao không thu tiền sử dụng đất, Nhà nước cấp đất cho các tổ chức tôn giáo để xây dựng cơ sở thờ tự hoặc sử dụng vào mục đích sản xuất nông nghiệp, lâm nghiệp, kinh tế tự viện và xây dựng cơ sở đào tạo tôn giáo, xây nhà dưỡng lão, trại trẻ mồ côi,...

Sau năm 1975, hàng loạt các cơ sở đất đai của tôn giáo đang sử dụng cho các hoạt động tôn giáo, hoạt động kinh tế - xã hội (đã được cấp trước đấy) đều thuộc diện phải xác lập sở hữu nhà nước nên các cấp chính quyền đã tiếp quản, trưng thu để quản lý, sử dụng. Một số đất đai tôn giáo bị giải tỏa để sử dụng vào mục đích phát triển kinh tế - xã hội và an ninh quốc phòng, một số bị người dân xung quanh lấn chiếm.

Theo quy định của pháp luật Việt Nam, đất tôn giáo là do Nhà nước giao (không thu tiền sử dụng đất) thì tổ chức tôn giáo sẽ không được chuyển nhượng, cho tặng, thế chấp, mua bán; nếu vi phạm sẽ bị thu hồi. Đất cơ sở tôn giáo do Nhà nước giao không thu tiền sử dụng đất thì sẽ không được đền bù khi Nhà nước giải tỏa, thu hồi vì mục đích an ninh, quốc phòng, phát triển kinh tế - xã hội và vì lợi ích quốc gia, công cộng[1]. Tuy nhiên, hiện vẫn còn tồn tại hiện tượng chuyển nhượng, mua bán, cho tặng đất của cơ sở tôn giáo dưới nhiều hình thức mà Nhà nước không thu hồi. Khi Nhà nước lấy lại đất của cơ sở tôn giáo để sử dụng vào mục đích phát triển

1. Theo Luật đất đai (sửa đổi, bổ sung năm 2018), Điều 76, Điều 82.

kinh tế - xã hội và lợi ích quốc gia, công cộng vẫn phải đền bù cho cơ sở tôn giáo dưới hình thức thay thế bằng một khu đất khác (thậm chí rộng hơn), nhưng các tổ chức tôn giáo thường gây khó dễ khi bị thu hồi đất, thường yêu cầu, khiếu kiện Nhà nước phải đền bù hay trả lại.

Tình trạng gia tăng số lượng cơ sở thờ tự, xây dựng trái phép, sai phép các công trình tôn giáo, công trình phụ trợ đang diễn ra khá phổ biến... cho thấy tính phức tạp của vấn đề đất đai liên quan đến tôn giáo.

Bảng thống kê dưới đây về tỷ lệ số lượng tín đồ, số lượng cơ sở thờ tự và diện tích đất các tổ chức tôn giáo đang sở hữu (ở một số thành phố lớn) cho thấy sự bất hợp lý giữa các thành phố về quỹ đất dành cho tôn giáo:

Thành phố	**Số lượng tín đồ**	**Số cơ sở thờ tự**	**Diện tích đất tổ chức tôn giáo đang sử dụng**
Hà Nội	843.282	1.664	426,6 ha
Bắc Ninh	132.813	632	170 ha
Ninh Bình	234.204	685	283,2 ha
Nam Định	623.800	1.505	2,332,7 ha
Nghệ An	375.000	415	263,6 ha
Gia Lai	367.363	226	172 ha
Kon Tum	213.556	132	78,61 ha
Đắk Lắk	608.403	329	151,33 ha
Đắk Nông	250.469	145	227,62 ha
Lâm Đồng	790.000	435	590 ha
Thành phố Hồ Chí Minh	3.956.685	2.157	357,8 ha

Nguồn: Báo cáo số 379-BC/BDVTW về tổng kết 10 năm thực hiện Chỉ thị số 1940/2008/CT-TTg của Thủ tướng Chính phủ về nhà, đất liên quan đến tôn giáo.

Việc đầu tư xây dựng cơ sở thờ tự tôn giáo nhằm mục đích kinh doanh, lợi ích nhóm đang ngày càng lộ rõ. Nhiều công trình tôn giáo địa phương trên cả nước được xây dựng mới trong khoảng 1-2 thập niên lại đây đã được dư luận xã hội đặt tên là "Công ty cổ phần tôn giáo" hay "BOT chùa", "BOT tâm linh"[1]. Tín đồ và tổ chức tôn giáo xây dựng chùa, thánh thất, nhà thờ, dựng tượng, chuông, mõ ngày càng lớn, cái sau hoành tráng hơn cái trước, cần phải huy động một nguồn tiền xã hội hóa rất lớn đầu tư. Trong khi đó, người dân (vùng sâu, vùng xa, miền núi) còn sống trong tình trạng nghèo đói, vô gia cư, nhà ở chật chội, thu nhập thấp, cơ sở hạ tầng giao thông, đường sá, cầu cống, trường học, bệnh viện còn rất khiêm tốn. Nếu xưa kia, các bậc tu hành đều chọn lối ẩn tu (tìm hang, động, núi cao để dựng am, cốc tu luyện), không cần chùa to, chùa đẹp, không cần "đền đài mũ mão" nhưng vẫn trở thành các bậc danh sư ưu thời mẫn thế được người dân và triều đình trọng dụng, tôn thờ thì thời nay, tu sĩ lấy cơ sở thờ tự để phô trương thanh thế, đẳng cấp.

Nói chung, hiện trạng vấn đề đất đai, cơ sở thờ tự tôn giáo ở Việt Nam hiện nay là một thách thức đối với an ninh

1. "Siêu dự án tâm linh chùa Hương, 15.000 tỷ, xin đừng BOT cổng chùa", xem https://vov.vn/xa-hoi/sieu-du-an-tam-linh-chua-huong-15000-ty-xin-dung-bot-cong-chua-855284.vov; "Cái gì có thể thu được lợi, thì rồi cũng sẽ bị thương mại hóa. Và, trong một đất nước giàu tín ngưỡng, tôn giáo như Việt Nam thì "tâm linh" không thể thoát khỏi "số phận"". Xem https://thanhnien.vn/chao-buoi-sang/BOT-tam-linh-1089699.html.

tôn giáo và an ninh quốc gia. Các vụ khiếu kiện nếu không được giải quyết thỏa đáng, kịp thời dễ tạo ra các cuộc "cách mạng màu", "cách mạng đường phố" nhằm lật đổ chính quyền như đã từng diễn ra ở một số quốc gia như Xécbia (năm 2000), Grudia (năm 2003), Ucraina (năm 2004), Cưrơgưxtan (năm 2005), Libăng (năm 2005), Côoét (năm 2005). Thiết nghĩ, Nhà nước không thể "bỏ qua" và "xem nhẹ" một nghịch lý: người Việt Nam sẵn sàng bỏ ra hàng nghìn tỷ đồng để xây chùa mà không lựa chọn đầu tư xây dựng cơ sở hạ tầng như trường học, bệnh viện, cầu đường vì lợi ích thu về chậm, nhiều rủi ro nên không dễ dàng kêu gọi nguồn vốn xã hội hóa đầu tư.

Nghịch lý và thách thức nêu trên liên quan đến đất đai, cơ sở thờ tự của tôn giáo là biểu hiện dễ nhận biết nhất về sự thay đổi của tôn giáo ở Việt Nam hiện nay.

3. Hoạt động tôn giáo hướng đích xã hội, thâm nhập sâu vào đời sống thế tục

Hiện nay, hoạt động tôn giáo đang chuyển từ "cứu rỗi tâm linh" sang "cứu trợ hiện thực" với phương châm "xã hội không làm hết nhiệm vụ với cộng đồng thì giáo hội thay thế", cạnh tranh với các tổ chức tư nhân, tổ chức nhà nước trong các hoạt động hướng nghiệp, đào tạo nghề, chữa bệnh, cai nghiện, từ thiện nhân đạo, bảo trợ xã hội, nuôi dưỡng trẻ mồ côi, người già không nơi nương tựa, chăm sóc người nhiễm HIV, bệnh phong,... để thu hút tín đồ.

Tôn giáo xúc tiến làm kinh tế để khuếch trương thanh thế. Mô hình kinh tế tự viện (trong lâm nghiệp, nông nghiệp,

thủ công nghiệp, công nghiệp), sản xuất thực phẩm dưỡng sinh, nông sản sạch ngày càng phát triển,... không chỉ cung cấp cho thị trường trong nước mà còn xuất khẩu với mục đích thương mại rõ ràng. Xuất hiện “bản hội tôn giáo” (religious corporation), theo đó tín đồ chung một tôn giáo sẽ lập hội, lập công ty cùng làm kinh tế. Như vậy, người dân theo tôn giáo không chỉ để thỏa mãn nhu cầu tinh thần mà còn thỏa mãn cả mục đích kinh tế. Tôn giáo trở nên hấp dẫn và thu hút tín đồ tin theo hơn.

Các tôn giáo đều có chiến lược “làm mới mình” trên ba phương diện truyền giáo, nghi lễ, nhân sự nhằm củng cố đức tin, bảo vệ tính chính thống, thu hút và cạnh tranh tín đồ. Phật giáo có 3 chiến lược: thay đổi cách truyền giảng Phật pháp theo nhu cầu giáo chúng; chú trọng đào tạo tầng lớp tăng tài có trình độ; thay đổi nghi lễ sinh hoạt Phật giáo cho phù hợp hơn. Công giáo cũng có 3 chiến lược: thần học giáo dân; tái truyền giáo và hội nhập văn hóa.

Nói chung, các tôn giáo đang chuẩn bị lộ trình, điều kiện để đề xuất với Nhà nước được tham gia các hoạt động xã hội - nghề nghiệp như từ thiện, nhân đạo, an sinh xã hội, bảo vệ môi trường, tư vấn pháp lý, luật sư... và các hoạt động dịch vụ công như giáo dục - đào tạo, chăm sóc y tế,... hoạt động như một tổ chức pháp nhân (Sau khi Luật Tín ngưỡng, tôn giáo được ban hành, Điều 55 của Luật quy định, hoạt động xã hội của các tổ chức tôn giáo trong các lĩnh vực y tế, giáo dục - đào tạo, từ thiện, an sinh xã hội được mở rộng theo hướng *được phép* thay vì chỉ *khuyến khích* như trước đây). Điều đó cho thấy, tôn giáo ngày càng thâm nhập sâu vào

đời sống xã hội để tạo dựng tôn giáo, củng cố đức tin, khẳng định tính chính thống. Trong hành trình thâm nhập đời sống xã hội, tôn giáo không tránh khỏi tham vọng muốn khôi phục lại vị trí "nổi bật" trong các vấn đề chính trị - xã hội, muốn thay thế các giá trị thế tục còn khuyết thiếu, muốn lôi kéo quần chúng, khẳng định tính chính thống của mình, cạnh tranh với các tổ chức chính trị - xã hội. Lúc này, để bảo vệ các quyền dân sự khác, để bảo đảm an ninh con người, an ninh chính trị và trên hết là an ninh quốc gia, chính quyền đều có đối sách, nguyên tắc riêng để kiểm soát quyền, giới hạn quyền tự do tôn giáo, đôi khi dẫn đến vi phạm quyền tự do tôn giáo của người dân. Trong một số trường hợp, tôn giáo "nổi loạn" chống lại chính quyền nhân danh quyền tự do tôn giáo, "bất ổn" về an ninh chính trị, an ninh tôn giáo là điều có thể xảy ra.

Tôn giáo tham gia công tác an sinh xã hội, xét đến cùng cũng là để tiếp cận nhóm cộng đồng phi tôn giáo, củng cố niềm tin và thực hành tôn giáo của họ và quan trọng hơn là để truyền đạo. Từ thiện là phương tiện để gần gũi giáo chúng, lấy việc giúp người làm phương tiện giáo hóa chúng sinh và hướng họ đến một thứ đạo chân chính. Thêm nữa, công tác an sinh xã hội là một sứ mệnh quan trọng của tôn giáo, tôn giáo tham gia hoạt động hướng đến xã hội không được tìm kiếm sự vinh danh. Từ thiện hay bác ái là một hành động đạo đức hoàn hảo của tôn giáo, nhưng để "hoàn hảo" thì phải không mong đợi được khen thưởng hay ngợi ca. Ngay cả việc thực hành từ thiện "để cảm thấy tốt về bản thân" cũng được coi là một động lực không trong sáng. Thậm chí, các tu sĩ làm từ thiện còn

giấu đi danh tính của mình, hành động công đức như vậy mới là sự trưởng thành tâm linh, đưa mọi người đến gần với sự "giác ngộ". Song đôi khi những hoạt động xã hội của tôn giáo với sự hấp dẫn mới mẻ sẽ lôi cuốn và "tiêu hao năng lượng" lớn hơn cơ hội truyền giáo sẽ dễ dẫn tới việc người dân đến với tu sĩ, đến với tôn giáo chỉ cốt để được thỏa mãn nhu cầu lợi lộc trần thế hơn là để tiếp nhận tôn giáo. Các tu sĩ không hoạt động xã hội, không tích cực tham gia công tác an sinh xã hội thì cũng đồng thời mất đi cơ hội truyền giáo, do đó, các tu sĩ thời nay phải học cách thu hút tín đồ bằng các việc làm tương tự, dẫn đến hoạt động an sinh xã hội không còn là mục đích tự thân mà mang tính cạnh tranh, ganh đua rõ rệt. Hay hoạt động từ thiện lại được xem như một phần thưởng cho tu sĩ hoặc để "đánh bóng hình ảnh" hoặc cho rằng công đức đó sẽ mang lại may mắn, vinh danh cho người thực hiện, chứng tỏ ý nghĩa của hạnh bố thí, bác ái đã bị bóp méo.

4. Hoạt động tôn giáo nảy sinh các vấn đề phức tạp

Đời sống cá nhân và xã hội trong một số trường hợp đang bị *tôn giáo hóa*, người dân tin tưởng vào sự phù hộ độ trì của thánh thần trong làm ăn kinh tế, trong sự nghiệp chính trị và các ngày lễ trọng của cuộc đời, trấn yểm, xem hướng nhà, hướng phòng làm việc, động thổ làm nhà, xây dựng công trình công cộng đều thực hiện các nghi lễ cúng tế của tôn giáo. Xuất phát từ nhu cầu tâm linh đó, một bộ phận tu sĩ đã thực hiện các hoạt động cúng lễ mang màu sắc mê tín dị đoan như cúng vong chết oan gia trái chủ, cúng giải trùng tang, cúng giải hạn tam tai, yểm bùa,...

Các hoạt động truyền giáo xuyên biên giới được thực hiện bằng hình thức trực tuyến, qua hệ thống mạng xã hội. Các hoạt động tôn giáo của người nước ngoài vào Việt Nam theo con đường du lịch, thuyết pháp, truyền giáo tại nhà riêng của tín đồ dưới hình thức sinh hoạt câu lạc bộ dưỡng sinh, câu lạc bộ từ thiện, đạo tràng (không đăng ký với cơ quan nhà nước có thẩm quyền) đang ngày càng gia tăng, thậm chí vượt tầm kiểm soát[1].

Xuất hiện các hiện tượng tôn giáo mới theo chiều hướng cực đoan, mê tín hóa, chính trị hóa như: Thanh Hải Vô Thượng sư, Hội thánh Đức chúa trời Mẹ, Chân Không Lưu Văn Ty, Hà Mòn, Pháp Luân Công, Trường Ngoại cảm Tố Dương, Giáo ngoại biệt truyền diệu tâm, Cánh cửa thiên đường, Đền Mặt trời, Satan, Ngọc Phật Hồ Chí Minh, Quốc tổ lạc hồng, Đoàn 18 Hùng Vương, Lạc Hồng Âu Cơ, Trần Hưng Đạo,... Các hiện tượng tôn giáo này đang tìm kiếm sự ủng hộ của đám đông giáo chúng, tín đồ, gây sức ép buộc các cơ quan chức năng phải thừa nhận sự tồn tại và cho phép hoạt động.

Các thế lực xấu lợi dụng tôn giáo dưới nhiều hình thức: tôn giáo hóa các vấn đề dân sự (Formosa, đặc khu kinh tế, an ninh mạng, thu phí BOT...); chính trị hóa các vấn đề tôn giáo (Hội đồng liên tôn Việt Nam, Hội đồng liên kết quốc nội hải ngoại Việt Nam, Giáo hội Phật giáo Thống nhất, tăng đoàn

---

1. Gần đây đang nổi lên dư luận đề nghị làm rõ hoạt động của Câu lạc bộ Tình người được cho là một hình thức hoạt động tâm linh trá trình.

Thừa Thiên Huế, Phật giáo Hòa Hảo thuần túy,...); tận dụng kênh ngoại giao, phỏng vấn báo chí quốc tế để phản ánh sai lệch về tình hình tôn giáo và chính sách tôn giáo của Nhà nước Việt Nam; thành lập tổ chức chính trị đối lập kích động biểu tình, bạo loạn, lật đổ, tự trị (hội dân oan, hội tù nhân lương tâm, nhóm xã hội dân sự, Việt Tân, Tin Lành Đề Ga, Liên hội sư sãi Khmer Campuchia Krom (Mỹ), Đảng dân xã (Phật giáo Hòa Hảo).

Nhìn chung, hoạt động tôn giáo ở Việt Nam (từ sau năm 1986 đến nay) khá sôi động với những gam màu sáng, tối khác nhau. Nhiều hoạt động tôn giáo đã vượt ra khỏi không gian thờ tự và không gian tâm linh, thâm nhập sâu vào đời sống xã hội để củng cố đức tin, tính chính thống và cạnh tranh giữa các tôn giáo. Người dân tham gia tôn giáo không chỉ thỏa mãn nhu cầu tinh thần mà còn thỏa mãn mọi nhu cầu thế tục khác. Các tổ chức tôn giáo đang nỗ lực "làm mới mình" từ việc truyền giáo, nhân sự tổ chức đến việc xây dựng mới nhiều cơ sở thờ tự để tạo dựng và khuyếch trương tôn giáo.

Về cơ bản, an ninh tôn giáo ở Việt Nam hiện nay vẫn trong tầm kiểm soát, hoạt động tôn giáo (dưới sự quản lý của các cơ quan chức năng) khá nề nếp. Việt Nam chưa từng xảy ra chiến tranh tôn giáo, khủng bố tôn giáo hay xung đột tôn giáo - Nhà nước. Trong suốt chiều dài lịch sử, tôn giáo đã tạo dựng được một hệ giá trị văn hóa, tư tưởng, đạo đức góp phần tạo nên diện mạo một thời đại, một dân tộc, một nền văn hóa và con người Việt Nam. Tôn giáo cũng đã tạo nên hệ thống những chuẩn mực, khuôn mẫu, quy tắc ứng xử

nhằm điều chỉnh và chuẩn hóa hành vi con người, định hướng, dẫn dắt người Việt sống có lý tưởng, có trách nhiệm với bản thân, với gia đình và xã hội. Tôn giáo cũng đã xác định cho mình một đường hướng hành đạo đồng hành cùng dân tộc, chia sẻ với Nhà nước các vấn đề nhân sinh. Tôn giáo cũng quan tâm và chung tay giải quyết các vấn đề của thời đại như môi trường, biến đổi khí hậu, thiên tai, dịch bệnh. Chức sắc các tôn giáo, số đông đều là những người có học thức, có đạo hạnh, yêu nước, cộng cảm, cộng sinh cùng vận mệnh dân tộc. Tín đồ tôn giáo là những công dân tốt, sống có trách nhiệm với quê hương, đất nước.

Tuy nhiên, bên cạnh những "gam màu sáng", đời sống tôn giáo vẫn xen lẫn những "gam màu xám", thách thức và đe dọa đến an ninh tôn giáo và sự ổn định của đất nước.

IV. CÁC MỐI ĐE DỌA AN NINH TÔN GIÁO Ở VIỆT NAM HIỆN NAY

Các yếu tố thách thức an ninh tôn giáo ở Việt Nam hiện nay có thể đến từ ngoài tôn giáo, cũng có thể là từ bên trong tôn giáo. Tôn giáo có thể trở thành nhân tố, cơ hội, quyền lực kiểm soát an ninh con người, an ninh cộng đồng, an ninh xã hội, rộng hơn là an ninh quốc gia.

Các mối đe dọa đến an ninh tôn giáo ở Việt Nam hiện nay có thể nhận diện qua một số biểu hiện sau:

1. Đa dạng hóa tôn giáo

Đa dạng tôn giáo là sự gia tăng về số lượng các tổ chức, hệ phái tôn giáo; sự mở rộng không gian hoạt động tôn giáo; nở rộ

các niềm tin tôn giáo mới mẻ; phong phú các hình thức thực hành tôn giáo; cá thể hóa niềm tin tôn giáo... Đa dạng hóa tôn giáo có thể làm cho đời sống tôn giáo thêm phần hấp dẫn, phong phú và thỏa mãn tối đa nhu cầu tôn giáo đa phương nhiều chiều của giáo chúng, nhưng đồng thời nó là một thách thức không nhỏ đối với sự ổn định của tôn giáo và an ninh, an toàn xã hội.

Trong thời gian ngắn (một, hai thập niên trở lại đây), ở Việt Nam, số lượng các tổ chức tôn giáo được nhà nước công nhận hoặc cấp phép hoạt động để tiến tới công nhận đã tăng gấp 7 lần. Năm 1999, chỉ có 6 tổ chức thuộc 6 tôn giáo được Nhà nước công nhận (Phật giáo, Công giáo, Tin Lành, Islam giáo, Cao Đài, Phật giáo Hòa Hảo) với khoảng 14,7 triệu tín đồ (chiếm khoảng 19,4% dân số). Đến năm 2011, đã có 34 tổ chức thuộc 13 tôn giáo được chính thức công nhận với khoảng 25 triệu tín đồ (chiếm 28,4% dân số). Năm 2020, đã có 41 tổ chức, pháp môn thuộc 16 tôn giáo được Nhà nước cấp đăng ký hoạt động tôn giáo hoặc công nhận pháp nhân tôn giáo[1], ngoài ra còn có hơn 100 hiện tượng tôn giáo mới chưa được Nhà nước cấp phép và công nhận tổ chức nhưng vẫn đang hoạt động.

Điển hình nhất của sự phân chia, đa dạng hệ phái, tổ chức là đạo Tin Lành, tại thời điểm hiện nay, đạo Tin Lành trên thế giới đã có khoảng 300 hệ phái và hàng nghìn tổ chức

1. Theo Công văn số 6599/BNV-TGCP ngày 28/12/2020 của Bộ Nội vụ.

Tin Lành khác nhau. Đạo Tin Lành vào Việt Nam khá muộn màng (năm 1911), qua hơn nửa thế kỷ (năm 1975), đạo Tin Lành đã có 20 tổ chức, hệ phái với khoảng 550 chi hội. Trong nửa thế kỷ tiếp theo (đến năm 2015), con số này đã tăng lên 4 lần (trên 80 hệ phái, 606 chi hội và 4.757 điểm nhóm)[1]. Đến năm 2019, mới chỉ có 12 hệ phái Tin Lành được Nhà nước công nhận và cấp đăng ký hoạt động, 72 hệ phái chưa được Nhà nước công nhận[2]. Có thể nói, sự đa dạng các hệ phái Tin Lành

---

1. Nguyễn Thanh Xuân: "Những biến đổi của đạo Tin Lành ở Việt Nam", Tạp chí *Lý luận Chính trị*, số 6/2019, tr.103.

2. 72 hệ phái Tin Lành đang hoạt động tại Việt Nam, chưa được Nhà nước cấp đăng ký hoạt động và công nhận pháp nhân: Hội truyền giảng Phúc Âm, Liên đoàn truyền giáo Phúc Âm, Phúc Âm toàn vẹn Việt Nam, Liên hiệp truyền giáo Phúc Âm Việt Nam, Tin Lành Chứng Nhân Giêhôva, Liên Hữu Báptíp Việt Nam, Tin Lành Thánh Khiết Việt Nam, Giám lý Liên hiệp, Hội thánh Báptíp Liên hiệp Việt Nam, Hội thánh trưởng lão liên hiệp Việt Nam, Tin Lành Giám lý Việt Nam. Hội Việt Nam truyền giáo, Tin Lành nước sông Hằng, Hội thánh đức chúa trời, Cộng đồng S'tiêng truyền giáo, Lời sự sống, Hội thánh Phúc Âm đời đời, Phúc Âm trọn vẹn, Tin Lành Agape, Tin Lành truyền giáo tin yêu, Phúc Âm sự sống, Phúc Âm cộng đồng, Tin Lành Báptíp độc lập, Tin Lành đáng Chris, Ngũ Tuần Việt Nam, Tin Lành Menonite, Tin Lành Lutheran Việt Nam, Tin Lành Bình an Việt Nam, Đức chúa trời mẹ, Tin Lành Báptíp Thiên ái, Tin Lành đất hứa Việt Nam, Hội thánh chúa Giêsu, Báptíp trung tín Việt Nam, Hội chúng ngũ tuần Việt Nam, Cơ đốc Phục lâm An bình hạnh phúc, Liên hiệp toàn cầu Việt Nam, Báptíp cộng đồng, Hội thánh cứu rỗi, Hội thánh ân điển Việt Nam, Hội truyền giáo EKKLESIA, Tin Lành trưởng lão CPA, Hội thánh của Đức chúa trời, Tin Lành Ngũ tuần Calep, Tin Lành yêu thương Việt Nam, Hội thánh sứ mạng truyền giáo, Tin Lành giám lý tự do, Liên đoàn truyền giáo, Sứ mạng truyền giáo Cộng đồng, Hội thánh kinh thánh Tin Lành, Hội thánh Tin Lành truyền giáo, Tin Lành tư gia anh em Việt Nam,

là một phương cách đặc thù của tôn giáo này giúp nó có thể tồn tại và phát triển khi "sinh sau đẻ muộn" theo nguyên tắc, phân tán để tồn tại, phân tán để lan rộng. Song, sự đa dạng hệ phái, tổ chức của đạo Tin Lành thay vì làm cho Hội thánh ngày càng trở nên vững mạnh thì các hệ phái, chi phái, điểm nhóm lại hoạt động khá độc lập, tính liên kết thấp, tính ly khai cao, chưa nói đến chuyện "trộm chiên" của nhau và cạnh tranh không lành mạnh trong quá trình truyền giáo, tiềm ẩn những nguy cơ xung đột, xung khắc.

Với trường hợp Phật giáo là sự đa dạng các pháp tu (trong nước và ngoài nước). Sự đa dạng các pháp tu Phật giáo đã gây nên những mâu thuẫn trong nội bộ Phật giáo, điển hình là vụ tu sĩ và phật tử của Tu viện Bát Nhã (Bảo Lộc, Lâm Đồng) theo pháp tu Thiền xung đột gay gắt với nhóm tu tập theo Pháp môn Làng Mai của Thích Nhất Hạnh trong quy chế bổ nhiệm, truyền giới, tấn phong, bầu trụ trì, Viện chủ và Phó viện chủ, dẫn tới xô xát (ngày 27/9/2009) đến mức chính quyền phải can thiệp[1].

Ngũ Tuần Rêma, Phúc Âm quyền năng Việt Nam, Giáo hội Báptíp thế giới, Hội thánh Phúc Âm Việt Nam, Hội thánh Đức chúa trời tại Việt Nam, Tin Lành Báptíp Tư gia, Tin Lành Nazarene, Liên đoàn truyền giáo Báptíp Việt Nam, Truyền giáo sự sống Việt Nam, Liên hiệp Báptíp truyền giáo Việt Nam, Hội thánh khôi phục, Hội thánh truyền giáo phục hưng, Tin Lành gia đình thế giới, Tin Lành toàn diện Việt Nam, Phúc Âm toàn diện, Hội thánh chúa Phúc sinh, Hội thánh Tin Lành Vườn nho, Hội Thánh Độc lập sứ mệnh muôn dân, Tin Lành đấng Christ Sắc tộc, Đức Thánh Linh.

1. Lê Tâm Đắc: "Một số hoạt động của Phật giáo Việt Nam hiện nay", Tạp chí *Thông tin khoa học Lý luận chính trị*, số 2/2020, tr.92.

Sự xuất hiện nhiều hiện tượng tôn giáo mới là một xu hướng tất yếu thể hiện tính năng động của tôn giáo. Hiện tượng này làm nảy sinh nhiều vấn đề và thách thức không nhỏ. *Về mặt văn hóa - xã hội,* chúng đại diện cho những trường phái đức tin và lối sống khác lạ, nhấn mạnh chủ nghĩa tự do cá nhân hoặc liên kết hội nhóm, thúc đẩy yếu tố nữ/giới trong tôn giáo (tín đồ phần đông là phụ nữ tham gia), hướng đến đối tượng là sinh viên, học sinh, công nhân các khu công nghiệp, nhóm người yếu thế (về hưu, bệnh tật, cô đơn), người bị loại trừ (thất nghiệp, thất học, bất đắc chí), các dân tộc thiểu số. *Về mặt tôn giáo*, người sáng lập và dẫn dắt thường tạo ra những "ma lực" để thu hút tín đồ, giáo lý chủ yếu vay mượn từ các tôn giáo truyền thống có sẵn, pha trộn giữa các ý tưởng và thực hành nghi lễ của nhiều tôn giáo, thường gắn chặt với văn hóa tộc người (dân tộc thiểu số), văn hóa vùng, miền; tìm cách cạnh tranh, thay thế các tôn giáo truyền thống (cũ), đòi hỏi một địa vị pháp lý ngang hàng, muốn chia sẻ một cách công bằng "thị trường tôn giáo", do đó dễ dẫn đến xung đột với các tôn giáo (cũ), làm suy yếu sự hòa hợp tôn giáo vốn là truyền thống của Việt Nam. *Về mặt pháp lý*, chính quyền lúng túng trong ứng xử với các hiện tượng tôn giáo mới: *Một là*, "cứng rắn" (không cấp đăng ký sinh hoạt, không công nhận). Với giải pháp này, chính quyền có thể kiểm soát nguy cơ bùng phát các tà đạo (trong số các tôn giáo mới), ngăn chặn nguy cơ xung đột giữa tôn giáo cũ và tôn giáo mới nhưng lại thiếu căn cứ pháp lý để ngăn cản, cấm đoán một cách *trực tiếp* (không cấp đăng ký, không cho sinh hoạt tôn giáo) vì Hiến pháp và luật pháp quy định quyền tự do

lựa chọn theo tôn giáo và quyền được bày tỏ, thực hành niềm tin tôn giáo của người dân. Chính quyền chỉ có thể can thiệp *gián tiếp* (cấm hoạt động) thông qua hệ thống tư pháp khi các tôn giáo này vi phạm pháp luật, bị cáo buộc là vi phạm an ninh trật tự, an ninh quốc gia hay làm tổn hại đến sức khỏe, tiền bạc, tính mạng, nhân phẩm của người khác. Áp dụng giải pháp này, chính quyền vướng vào cam kết tôn trọng quyền tự do tôn giáo riêng tư của người dân, đẩy các tôn giáo đến chỗ quá khích chống chính quyền, tạo căng thẳng trong quan hệ chính trị - tôn giáo. Bị hạn chế, cấm đoán, các tôn giáo (cả tà đạo và chính đạo) sẽ phân tán, chia nhỏ để hoạt động lén lút, bí mật như một sự phản kháng lại chính quyền và chính sách tôn giáo của Nhà nước. *Hai là,* cấp đăng ký sinh hoạt cho tất cả các tôn giáo mới để quản lý sinh hoạt tôn giáo trong khuôn khổ của pháp luật. Các hành vi vi phạm pháp luật thì sẽ xử lý theo luật định. Ưu điểm của giải pháp này là người dân cảm nhận được môi trường tự do tôn giáo. Tôn giáo không bị kiểm soát sẽ có thể hợp tác lành mạnh và ủng hộ Nhà nước. Hạn chế của giải pháp này là không kiểm soát được sự bùng phát các hiện tượng tôn giáo mới và các tà đạo sẽ lợi dụng để trà trộn, mở rộng, khó định hướng đúng cho người dân trong việc lựa chọn giữa tôn giáo và những hiện tượng "na ná" tôn giáo.

Đi liền với sự đa dạng về các hệ phái tôn giáo, các hình thức thực hành niềm tin tôn giáo cũng hết sức phong phú, tùy thuộc vào các điều kiện về thời gian, tiền bạc, sức khỏe, con người có những cách thức phù hợp để duy trì việc thực hành hằng ngày. Đặc biệt, xuất hiện các hình thức thực hành

niềm tin tôn giáo trong các không gian riêng tư (nhà riêng, văn phòng làm việc, khu sinh hoạt cộng đồng tại các chung cư, nhà văn hóa thôn/bản/xã) thay vì phải thực hiện ở các cơ sở thờ tự tôn giáo. Những hình thức thực hành nghi lễ này là mầm mống manh nha hình thành các nhóm hay cộng đồng tôn giáo nhỏ, tự quản, thoát ly tổ chức, thể chế, không gắn với một tổ chức tôn giáo cụ thể nào, gây khó khăn cho công tác quản lý.

Như vậy, sự đa dạng tôn giáo ở Việt Nam xuất hiện trong bối cảnh quốc tế và khu vực có nhiều diễn biến phức tạp. Sự đa dạng này là một xu thế tất yếu nhằm tạo ra những "sản phẩm hàng hóa" mới, phong phú, thỏa mãn tối đa nhu cầu tôn giáo đa phương, nhiều chiều của tầng lớp giáo chúng. Đa dạng hóa tôn giáo kéo theo sự cạnh tranh tôn giáo, và kéo theo những đòi hỏi về quyền hiện diện và địa vị pháp lý của các nhóm hệ phái tôn giáo mới. Quá trình này sẽ đe dọa đến việc bảo đảm an ninh tôn giáo và an ninh quốc gia ở Việt Nam như đã từng diễn ra trên thế giới và khu vực. Do đó, Việt Nam cũng cần có những nghiên cứu mang tính dự báo và tham mưu chính sách ứng phó kịp thời trước hiện tượng đa dạng tôn giáo để bảo đảm an ninh tôn giáo và an ninh quốc gia.

2. Sự chuyển đổi tôn giáo (đổi đạo, nhảy đạo)

Các hệ phái Tin Lành, Công giáo đang tăng cường mở rộng truyền bá tới các khu vực vốn đậm màu sắc các tín ngưỡng, tôn giáo bản địa (vùng dân tộc thiểu số, miền núi, vùng sâu, vùng xa) dẫn đến hiện tượng người dân bỏ phong tục,

tín ngưỡng truyền thống để theo tôn giáo mới. Tôn giáo và phong tục, tín ngưỡng trở nên khác biệt, thậm chí đối lập nhau vì phong tục thường bị xem là hủ tục, mê tín dị đoan. Dù người dân đến với tôn giáo mới một cách tự nguyện hoặc bị lôi kéo, dụ dỗ thì tâm thức tín ngưỡng truyền thống vẫn ít nhiều bị xáo trộn và thay thế bởi sự tôn kính một lực lượng thần linh mới, dẫn đến người dân không còn tin vào các vị thần linh truyền thống, không thực hiện các nghi lễ tín ngưỡng truyền thống. Người dân theo đạo từ chối tham gia những sinh hoạt văn hóa cộng đồng, xem nhẹ các giá trị văn hóa truyền thống. Đối với thanh niên, tất cả thời gian nhàn rỗi chỉ còn là đọc Kinh Thánh và hát Thánh ca. Những chàng trai, cô gái không còn tham gia những loại hình văn hóa dân gian như thổi kèn, thổi sáo, ném còn... vào dịp lễ Tết. Văn hóa và tri thức bản địa của người dân trong các truyện dân gian truyền miệng, trong tục ngữ, trong ca múa và âm nhạc vốn được lưu giữ, được duy trì bảo tồn từ thế hệ trước sang thế hệ sau có nguy cơ thất truyền vì các trưởng họ, trưởng bản, già làng, thầy cúng đã phải nhường vị trí, vai trò chi phối của mình cho một thành phần mới là những người truyền đạo hay các trưởng điểm nhóm sinh hoạt tôn giáo hầu hết là thanh niên hoặc trung niên. Những lớp người cao tuổi, những "bảo tàng sống" của văn hóa dân tộc không còn uy tín để bảo ban, lưu truyền lại những giá trị văn hóa của dân tộc cho thế hệ sau. Ngược lại, tầng lớp thanh niên chịu ảnh hưởng của tôn giáo mới cũng hao mòn dần thậm chí mất đi ý thức gìn giữ và phát huy thuần phong, mỹ tục truyền thống mà cha ông muốn truyền lại. Khi gia đình và cá nhân có việc

khó xử, thay vì tìm đến già làng, trưởng bản để nghe lời khuyên bảo như trước đây thì họ lại tìm đến linh mục hay mục sư. Hậu quả là dòng chảy văn hóa truyền thống của dân tộc bắt đầu bị đứt gãy, gián đoạn, phai nhạt dần.

Ví dụ như ở Tây Nguyên, đồng bào theo đạo Tin Lành đã đập phá chiêng, ché, tuyên bố từ bỏ tục uống rượu cần, múa soang, diễn tấu cồng chiêng, hát dân ca... Chế độ mẫu hệ của một số tộc người Tây Nguyên và những tập quán truyền thống của gia đình mẫu hệ cũng dần bị thay đổi: phụ nữ không còn giữ vai trò quan trọng, không được đề cao, con cái sinh ra không nhất thiết mang họ mẹ, v.v.. Trong chuyến điền dã của chúng tôi tại Buôn Ma Thuột, đồng chí Phó Chủ tịch xã Cư Êbur cho biết, lễ cúng bến nước của người Êđê với mục đích cúng tạ thần nước đã đem lại những may mắn trong năm cũ và cầu mưa thuận gió hòa, mùa màng thuận lợi cho năm sau được tổ chức tại buôn Eea Bõng xã Cư Êbur (tháng 6/2015) chỉ có 10 hộ gia đình tham gia, những hộ theo đạo Tin Lành đều không tham gia lễ hội này.

Xu thế này sẽ ảnh hưởng đến sự gắn kết cộng đồng vốn xưa nay lấy nền tảng từ mẫu số chung là văn hóa truyền thống. Ở một số nơi, vì bất đồng giữa giới luật tôn giáo với phong tục truyền thống mà nhiều người theo đạo phải chuyển đi nơi khác sinh sống. Ngay trong cùng một gia đình, nếu không phải tất cả các thành viên đều theo cùng một tôn giáo thì sự bình yên mất đi và thay vào đó là mâu thuẫn. Tình cảm, sự gắn kết, tôn ti trật tự trong gia đình bắt đầu lỏng lẻo cũng do tư tưởng tự do, dân chủ một cách phóng khoáng mà tôn giáo mang lại (đặc biệt là Tin Lành).

Khảo sát điền dã của nhóm tác giả tại huyện Bảo Lạc (Cao Bằng) cho thấy, giữa người theo đạo và người không theo đạo có sự phân nhóm nhất định, việc mất đoàn kết trong dòng tộc đã xảy ra như: trong gia đình và dòng họ có con theo đạo Tin Lành mà bố mẹ không theo thì bố mẹ sẽ không chia tài sản cho người con đó. Người theo đạo Tin Lành không đi hỗ trợ các gia đình không theo đạo Tin Lành khi có việc hiếu, không gả con cái cho nhau, không dùng chung nguồn nước, không ăn thức ăn đã cúng ma, v.v.. Mâu thuẫn nảy sinh khi những thành viên trong cùng dòng họ hay thôn xóm không chấp nhận những người từ bỏ văn hóa, tín ngưỡng truyền thống dân tộc để đi theo một tôn giáo ngoại lai.

Các trường hợp nêu trên cho thấy, sự xung đột giữa tôn giáo mới với phong tục tập quán truyền thống có thể dẫn đến sự đứt gãy, suy giảm văn hóa truyền thống. Những hệ giá trị mới do tôn giáo đem lại có thể không "lệch chuẩn" theo chiều hướng "đi xuống" so với truyền thống, nhưng đã thay thế hoặc bổ sung những giá trị mới chưa từng có trong hệ giá trị truyền thống và một khi hướng chuyển đổi của văn hóa, phong tục không phải là một quá trình được nhận thức tự giác, chủ động chọn lựa để hình thành hệ thống giá trị mới phù hợp mà là một quá trình tự phát và có sự tác động, o ép từ tôn giáo thì hướng chuyển biến đó là hướng tiếp biến "cưỡng bức", đến một lúc nào đó, con người sẽ lại cảm thấy không phù hợp, lại phải tìm cái khác để thay thế, dẫn đến hiện tượng người dân lại bỏ đạo, đổi đạo, nhảy đạo. Khi đó, không chỉ an ninh tôn giáo mà cả an ninh

tinh thần, an ninh con người, an ninh văn hóa đều không được bảo đảm.

3. Xuất hiện nhiều hiện tượng tôn giáo mới cực đoan

Hiện tại ở Việt Nam, ngoài 16 tôn giáo với 41 tổ chức, hệ phái đã được Nhà nước công nhận hoặc cấp đăng ký hoạt động tôn giáo, còn tồn tại rất nhiều các tôn giáo mới du nhập từ nước ngoài vào Việt Nam như Falun Gong (Pháp Luân công - Trung Quốc), Unification Church (Giáo hội hợp nhất - Mỹ), Om sai Baba (Ấn Độ), I-kuan Tao (Nhất Quán đạo - Trung Quốc), Thanh Hải Vô thượng sư (Pháp), Aum (Nhật Bản)... Nhiều hiện tượng tôn giáo mới (nội sinh) cũng bắt đầu hình thành, phát triển và thu hút tín đồ, gây sự chú ý của dư luận như Đạo Luật Ơn Nghĩa và Nhân Nghĩa; Thanh Minh Vì Tình Dân Tộc; Đạo Trời Nước Việt (Đạo Trời Tâm Linh Nước Việt, Đạo Thần Nước Việt Đặc Biệt Cho Đời); Đạo Bác Hồ (Đạo Tâm Linh Bác Hồ, Ngọc Phật Hồ Chí Minh, Thiên Cơ Vận Hội Ngọc Phật Hồ Chí Minh, Hội Nhất Tâm Đền Ơn Đáp Nghĩa Ngọc Phật Hồ Chí Minh); Đạo Tâm Linh Đặc Biệt (Đoàn Tâm Linh Số 1; Đại Pháp Đoàn Tràng Tu Gia); Hội Thượng Nguyên Công Lý; Hội Long Hoa (Long Hoa Tam Muội, Long Hoa Chính Pháp, Long Hoa Di Lặc, Tam Hoa Di Lặc, Long Hoa Tam Hội); Hội Long Vân; Đoàn 18 Phú Thọ (Hội Đồng Tín Phú Thọ, Đoàn Vua Hùng Tự Sinh, Hội Tiên Rồng); đạo Chân Không Lưu Văn Ty; Hà Mòn, Siêu Hóa; Trường Ngoại Cảm Tố Dương; Mẫu Hội (Mẫu Hội Thái Bình), đạo Cung Tiên, Canh Tân Đặc Sủng,

đạo Dương Văn Mình, đạo Phạ Tốc, Pháp Lý Vô Vi Khoa Học Huyền Bí;...

Đặc điểm chung của các tôn giáo mới này là:

(1) Niềm tin và cách thức hành đạo khác lạ so với các tôn giáo truyền thống (cũ). Niềm tin thậm chí có tính “nổi loạn” về luân lý, đạo đức[1].

(2) Khai thác các vấn đề nóng của đời sống chính trị - xã hội như đa nguyên, đa đảng, xã hội dân sự, dân chủ, nhân quyền, tham nhũng để hạ thấp uy tín của Đảng Cộng sản (Đạo Luật Ơn Nghĩa Và Nhân Nghĩa, Thanh Hải Vô Thượng sư, Pháp Luân Công, Hà Mòn), kích động lòng hận thù, chia rẽ khối đại đoàn kết dân tộc, đòi thành lập quốc gia ly khai tự trị (đạo Vàng Chứ, Tin Lành Đề ga, đạo Bà cô Dợ, Jê sùa). Tuyên truyền sai lệch về lịch sử dân tộc, lãnh tụ (Đạo Ngọc Phật Hồ Chí Minh)[2], phê phán lãnh đạo không quan tâm đến đời sống người dân (Đạo Luật Ơn Nghĩa Và Nhân Nghĩa,

---

1. Tín đồ Đạo Chân không Lưu Văn Ty (Nghệ An) không ngủ trên giường, chỉ nằm ngủ dưới đất, không chăn chiếu, hằng ngày đầu trần, chân đất đi cầu thực rồi đem tiền về nộp cho giáo chủ, đêm đến thì hiến thân cho giáo chủ.

2. Đạo Ngọc Phật Hồ Chí Minh giải thích, sau khi qua đời, hồn Bác Hồ đã nhận công việc “Thiên” của Tòa Phật - Tòa Thánh toàn cầu, ngày đêm dồn mọi sức lực và tâm trí để lo gấp việc đời, việc Trời của Việt Nam và thế giới. Công lao to lớn của Chủ tịch Hồ Chí Minh được Tòa Trời đánh giá cao. Hơn nữa, vì Bác Hồ là tái thế của Lạc Long Quân, con trưởng Cha Thiên - Mẹ Địa, cho nên Người được “Thiên” tin cậy giao trọng trách tối thượng vào thời điểm giao ban thiên niên kỷ: đứng đầu hàng Phật Thánh trên Trời, dưới Đời [Trần Văn Đình: “Giới thiệu”, trong: *Lời tâm linh Hồn Trời - Hồn Nước (tư liệu ngoại cảm - bà Phạm Thị Xuyến ghi), quyển II*, tháng 5/2010: 15-21.

Đạo Thiên Cơ, Đoàn 18 Phú Thọ)[1], đòi xóa bỏ chủ nghĩa Mác - Lênin, tư tưởng Hồ Chí Minh, lấy nguyên lý, tôn chỉ của tôn giáo để xây dựng Hiến pháp (Pháp luân Công[2]).

(3) Lấy việc thực hành tôn giáo làm phương tiện trung gian để khẳng định bản sắc dân tộc, tìm các giải pháp giải quyết khủng hoảng văn hóa và xung đột xã hội. Khi tuyên bố tham gia các tôn giáo này, người dân có thể tìm thấy những cách khác nhau để tái lập sự kết nối giữa truyền thống và hiện tại. Các vấn nạn xã hội, bế tắc trong cuộc sống của người dân như ly hôn, ngoại tình, nghiện ma túy, nghiện sex, các bất ổn đe dọa đến sự sinh tồn của con người như thiên tai, dịch bệnh, ốm đau, thất nghiệp, hiếm muộn chồng, vợ, con cái... được hứa hẹn giải quyết.

(4) "Thương mại hóa thánh thần", làm ăn kinh tế dựa trên tri thức siêu nhiên (occult economy), sử dụng các phương thức có tính ma thuật nhằm đạt mục đích kinh tế. Người đứng đầu (giáo chủ) thường "lợi dụng" nỗi bất hạnh của người dân như ốm đau, bệnh tật, thiên tai, mất nhà cửa, mất việc làm, mất người thân, mất chức vụ... để cúng giải hạn, thu lợi bất chính (đạo Ngọc Phật Hồ Chí Minh,

---

1. Tính đến năm 2014, Đạo Luật Ơn Nghĩa Và Nhân Nghĩa, Đạo Thiên Cơ, Đoàn 18 Phú Thọ đã gửi kinh sách cho khoảng 9.000 cơ quan, tổ chức chính quyền các cấp trên cả nước, chủ yếu là các địa phương ở miền Bắc.

2. Một số tín đồ cực đoan có ý định kéo đổ tượng đài V.I. Lênin tại Vườn hoa Lênin, kéo đến quảng trường Ba Đình đòi phá Lăng Chủ tịch Hồ Chí Minh, đưa thi hài của Chủ tịch Hồ Chí Minh ra khỏi lăng,... Tín đồ Pháp Luân Công tham gia các cuộc biểu tình với băng rôn khẩu hiệu công khai "Xin bỏ thẻ Đảng", "Ủng hộ thoái Đảng, thoái Đoàn",...

Vàng Chứ, Dương Văn Mình); hoặc thu phí người gia nhập, bán kinh sách, đồ cúng (đạo Long Hoa Di Lặc, Tâm linh Bác Hồ), bắt tín đồ đi khất thực mang tiền về nộp cho giáo chủ (đạo Chân Không Lưu Văn Ty), đe dọa làm phép cho bị điên loạn (đạo Long Hoa Di Lặc).

(5) Giải thích các hiện tượng dị thường theo hướng mê tín hóa, chữa bệnh không dùng thuốc, dùng trì niệm, bùa chú (Đạo Long Hoa Di Lặc, Tâm Linh Bác Hồ, Pháp Luân Công).

(6) Nhấn mạnh vào tính tự do cá nhân hoặc liên kết hội nhóm, tìm cách cạnh tranh, thay thế các tôn giáo truyền thống, phá vỡ sự hòa hợp tôn giáo, xúc phạm đức tin vào các tôn giáo truyền thống (cũ) (Đạo Trời Nước Việt)[1], tìm một chỗ

1. Đạo Trời Nước Việt đã viết "tâm thư" kiến nghị với Đảng, Nhà nước và chính quyền các cấp về việc: (i) bố trí lại tượng thờ ở Chùa Đồng trong khu di tích Yên Tử (Uông Bí, Quảng Ninh) với lý do, chùa Đồng do Trời Đất tạo ra để tôn thờ riêng Phật Hoàng Trần Nhân Tông. Hơn 700 năm trước, Phật Hoàng được Thiên/Trời xếp ngang hàng với Phật Thích Ca Mâu ni và Phật Bà Quan âm. Vậy mà, giới tăng sĩ, Phật tử và nhân dân không biết, đã đối xử quá bất công với Phật Tổ Trúc Lâm. Thánh thần Việt yêu cầu ngành văn hóa Quảng Ninh và giới Phật giáo Việt Nam gấp rút sửa sai trong việc thờ tự tại Chùa Đồng, trên bệ thờ chỉ để lại tượng Phật Hoàng Trần Nhân Tông. Tượng Phật Thích Ca Mâu ni, Pháp Loa và Huyền Quang phải đưa ra khỏi ngôi chùa này; (ii) dừng tu sửa và xây đền Thủy Tổ giả, Thủy Tổ dòng tộc Việt là Lạc Long Quân - Âu Cơ, còn Gốc Tổ của họ là Cha Thiên - Mẹ Địa. Kinh Dương Vương không phải là Thủy Tổ nước ta. Đó chỉ là sự bịa đặt lâu đời do các thế lực ngoại xâm trước đây tạo ra để đánh lừa vua quan và nhân dân nước Nam. Mọi sắc phong và sử sách coi Kinh Dương Vương là Thủy Tổ dòng tộc Việt đều là giả. Các ban ngành văn hóa và nhân dân không nên tiếp tục tôn tạo, xây đền và tổ chức lễ hội vinh danh Kinh Dương Vương; (iii) chấm dứt xây chùa, đúc tượng ngoại đạo.

đứng ngang hàng, đòi chia sẻ công bằng "thị trường tôn giáo", dùng quần chúng tín đồ gây sức ép buộc chính quyền phải công nhận hoặc lờ đi cho tồn tại, đòi hỏi quyền lợi pháp lý như các tôn giáo truyền thống (cũ).

(7) Thực hành tôn giáo trong các không gian riêng tư (nhà riêng, khu sinh hoạt cộng đồng) thay vì phải hiện diện ở các cơ sở thờ tự tôn giáo. Những hình thức thực hành nghi lễ kiểu này là mầm mống hình thành các nhóm hay cộng đồng tôn giáo nhỏ, tự quản, thoát ly tổ chức..., là một thách thức không nhỏ đối với sự quản lý của chính quyền và của chính các tổ chức tôn giáo.

Nói chung, việc xuất hiện các hiện tượng tôn giáo mới là một tất yếu, nó thỏa mãn nhu cầu tôn giáo đa phương nhiều chiều của quần chúng cũng như tính dân chủ, tự do trong lựa

---

Việc này được thánh thần lưu ý nhiều lần, nhưng thực tế vẫn đang diễn ra theo chiều hướng ngược lại. Giới tu hành Phật giáo vẫn coi Phật Thích Ca Mâu ni, Phật Bà Quan âm có quyền năng tối thượng, tiếp tục hành đạo trên cơ sở kinh sách từ mấy nghìn năm trước. Tâm linh nước nhà đang đối diện với hoàn cảnh khó xử trước khi phải đưa ra giải pháp quyết liệt cuối cùng nếu việc xây chùa, đúc tượng và hành lễ ngoại đạo trên lãnh thổ Việt Nam vẫn tiếp diễn bất chấp mọi lời cảnh tỉnh [Trần Văn Đình: "Giới thiệu", trong: *Lời tâm linh Hồn Trời - Hồn Nước (tư liệu ngoại cảm - bà Phạm Thị Xuyến ghi), quyển II, Tlđd*, tr.24-25.

Không ít người sau khi theo hiện tượng tôn giáo mới đã bỏ thờ cúng tổ tiên, phản bác việc đi lễ chùa, chỉ coi tôn giáo của mình là nhất. Đạo Vàng Chứ và đạo Dương Văn Mình đều coi việc thờ cúng tổ tiên là thờ ma quỷ cần phải xóa bỏ. Đạo Thanh Hải Vô Thượng Sư vay mượn giáo lý của Phật giáo và một vài tôn giáo khác, nhưng tự cho mình là "vô thượng sư" (không có tôn giáo nào cao bằng). Người tin theo đạo này, hằng ngày ngồi thiền 2-3 giờ, sống cách xa họ hàng, không uống nước chung, không ăn chung bát đũa, không ăn đồ cúng lễ,...

chọn tôn giáo. Hơn nữa, các tôn giáo mới với đặc tính dị lạ đã kích thích tâm lý tò mò, khám phá nên người dân ồ ạt đi theo. Chúng mang đến những thách thức lớn đối với: (1) an ninh tinh thần (niềm tin có tính bệnh hoạn, nổi loạn về tinh thần, luân lý...); (2) an ninh kinh tế (mê hoặc, dụ dỗ, hù dọa tín đồ dâng nộp tài sản, tiền bạc, bỏ bê sản xuất, kinh doanh, lao động, học hành); (3) an ninh tôn giáo (phá vỡ sự hòa hợp tôn giáo, làm sa sút uy tín của các tôn giáo truyền thống); (4) an ninh xã hội (xâm hại sức khỏe, tính mạng, nhân phẩm, văn hóa, phong tục, tập quán...); (5) an ninh quốc gia (tuyên truyền chống phá Đảng và Nhà nước, kích động biểu tình, bạo loạn, lật đổ).

Các cơ quan quản lý nhà nước về tôn giáo rất khó can thiệp *trực tiếp* vào các tôn giáo này vì Hiến pháp và Luật pháp quy định về quyền tự do lựa chọn tôn giáo của người dân. Nhà nước chỉ có thể can thiệp *gián tiếp* đối với các tôn giáo này qua hệ thống tư pháp, tòa án khi các tôn giáo này vi phạm pháp luật (Luật Tín ngưỡng, tôn giáo), khi bị kiện, bị cáo buộc là vi phạm an ninh trật tự hay làm tổn hại đến sức khỏe, tiền bạc, tính mạng, nhân phẩm của người khác.

Bảo vệ an ninh tôn giáo, an ninh xã hội và trên hết là an ninh quốc gia là lý do quan trọng để chính quyền phải xem xét và xử lý các hiện tượng tôn giáo mới. Các tôn giáo truyền thống lâu đời (cũ) vốn sở hữu những ưu quyền, đặc quyền và ảnh hưởng nhất định đối với xã hội và cả chính trị, nay ưu thế đó đang bị cạnh tranh trước sự phát triển ồ ạt của các hiện tượng tôn giáo mới nên tất yếu sẽ có những phản ứng (dù là phản ứng ôn hòa hay phản đối), khi đó chính quyền

cũng không thể làm ngơ vì nguy cơ xung đột, mất an ninh tôn giáo hoàn toàn có thể xảy ra. Tuy nhiên, ứng xử của chính quyền đối với các hiện tượng tôn giáo mới nếu không phù hợp sẽ làm gia tăng thêm sự bất ổn, phản ứng cực đoan từ các hiện tượng tôn giáo mới khi bị cấm đoán, chèn ép, bắt bớ.

4. Thế tục hóa, mê tín hóa tôn giáo

Trước đây, không gian tôn giáo là một không gian khép kín (tu kín), riêng tư. Hiện tại, các tổ chức tôn giáo có xu hướng "đẩy" tu sĩ "vào đời", dấn thân vào hoạt động kinh tế để tự nuôi dưỡng mình và thu hút tín đồ. Các tôn giáo xúc tiến làm kinh tế dưới nhiều hình thức (kinh tế tự viện, kinh tế trang trại sản xuất nông sản, thực phẩm dưỡng sinh), với mục đích kinh doanh rõ ràng, sản xuất vật phẩm cúng lễ, đồ dùng hành đạo, dịch vụ thần thánh (cúng lễ giải tai ách, hoạn nạn, xem ngày giờ...). Sự hiện diện của các tôn giáo đã vượt ra ngoài không gian tôn giáo (cơ sở thờ tự: chùa, nhà thờ, thánh thất...), thâm nhập không gian thế tục. Chính vì vậy, tính *thế tục* trong tôn giáo tăng. Đôi khi, tôn giáo (đặc biệt với trường hợp Phật giáo) làm dịch vụ tâm linh không chỉ để cứu rỗi linh hồn (tạo cho tín đồ một điểm tựa tâm linh) mà còn để trục lợi (chức sắc, nhà tu hành tôn giáo cúng lễ giải oan gia trái chủ, cúng giải tam tai, giải trùng tang, cúng trợ vong, cúng bắt ma, làm lễ hằng thuận vợ chồng, cầu con, cầu công danh sự nghiệp, xem vận hạn, xem hướng nhà, hướng mộ, xem ngày lành - dữ, cát hung, xem bói),... với chi phí cao so với thu nhập của người dân

(đặc biệt là những người yếu thế: ốm đau, bệnh tật, thất nghiệp, ly hôn,...).

Trong bối cảnh nêu trên, *chúa, thánh*, *thần, Phật* vốn là cái *thiêng* được nhìn nhận từ góc độ thực tế hơn trước rất nhiều. Tính thuần khiết của tôn giáo bị tổn hại trước sự cám dỗ mạnh mẽ của lợi ích kinh tế và sự cạnh tranh thanh thế, tên tuổi. Sự tổn hại đó khiến tôn giáo mất dần uy tín và vai trò an định tinh thần cho người dân, tạo nên một thứ đức tin lệch chuẩn, đôi khi là bệnh hoạn. Mọi sự cạnh tranh không lành mạnh vì lợi ích kinh tế hay thanh thế giữa các tôn giáo tất yếu dẫn đến ghen ghét, đố kỵ, xích mích, mâu thuẫn, bè phái (nội bộ không tự giải quyết được phải có sự can thiệp của chính quyền) gây bất ổn tôn giáo, kéo theo bất ổn xã hội. Ý thức được thực trạng đó, trong Văn kiện Đại hội XIII, Đảng nêu rõ cần "Phê phán và ngăn chặn các biểu hiện tiêu cực, mê tín dị đoan"[1], các biểu hiện "thương mại hóa các hoạt động tín ngưỡng, tôn giáo"[2], bởi đây chính là những thách thức không nhỏ đối với an ninh con người, an ninh tôn giáo, rộng hơn là an ninh quốc gia.

5. Chính trị hóa tôn giáo

Sau hơn ba thập kỷ tiến hành công cuộc đổi mới, đất nước, thế và lực của Việt Nam đã lớn mạnh lên nhiều lần, lợi thế

---

1. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII*, Nxb. Chính trị quốc gia Sự thật, Hà Nội, 2021, t.1, tr.144.

2. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII*, *Sđd*, t.2, tr.73.

lớn nhất là tình hình chính trị - xã hội ổn định. Tuy nhiên, cũng chính từ sau năm 1986 đến nay, chúng ta cũng đang phải đối mặt với nhiều thách thức lớn, trong đó có vấn đề an ninh chính trị và an ninh tôn giáo. Tôn giáo có thể trở thành vũ khí lợi hại để can thiệp vào chính sự của Việt Nam trên một số phương diện sau:

(1) Quốc tế hóa vấn đề tôn giáo của Việt Nam dưới hình thức dùng "Đạo luật tự do tôn giáo quốc tế" để đánh giá mức độ đáp ứng quyền tự do tôn giáo của Việt Nam, tuyên truyền rằng Việt Nam hạn chế, cấm đoán người dân theo đạo, ngăn cản chức sắc hoạt động tôn giáo, xếp Việt Nam vào danh sách các nước cần đặc biệt quan tâm về vấn đề "tự do tôn giáo" để hạ thấp uy tín và vai trò lãnh đạo của Đảng Cộng sản; áp dụng các chế tài trừng phạt Việt Nam về kinh tế, ngăn cản các cơ quan tài chính quốc tế cho Việt Nam vay vốn hay viện trợ, làm cho các nước hiểu sai lệch về Việt Nam dẫn đến hạn chế quan hệ, hợp tác làm ăn kinh tế, hạn chế cấp thị thực cho người Việt Nam (đặc biệt là các chính khách vào các nước Âu - Mỹ); thậm chí yêu cầu tổ chức Nhân quyền của Liên hợp quốc thanh sát về vấn đề tự do tôn giáo của Việt Nam, kêu gọi Chính phủ Việt Nam phải thay đổi chính sách đối với tôn giáo, đòi thả những chức sắc đang bị giam giữ, quản chế (do vi phạm pháp luật) để đi định cư ở Mỹ, tạo ra một làn sóng vượt biên, một lực lượng "quay lưng" lại với Tổ quốc ở hải ngoại,...

(2) Thông qua các giáo hội địa phương và hoạt động của các tổ chức phi chính phủ (NGOs), trong đó có tổ chức NGO dựa trên cơ sở đức tin tôn giáo, thông qua con đường

ngoại giao, tham quan, du lịch để trực tiếp gặp gỡ, tác động đến những người đứng đầu các tôn giáo, khảo sát nắm tình hình, hỗ trợ (tiền của, phương tiện, đào tạo) cho các tôn giáo trong nước để hình thành các lực lượng chính trị - xã hội đối trọng với Đảng Cộng sản Việt Nam.

(3) Thông qua các phương tiện truyền thông đại chúng, các diễn đàn quốc tế, hội nghị của khu vực, của Liên hợp quốc để định hướng sự chú ý của dư luận quốc tế vào vấn đề tự do tôn giáo của Việt Nam, tạo ra sự nghi ngờ, bất mãn trong tầng lớp chức sắc, quần chúng tín đồ, người dân, cán bộ đối với Đảng, Nhà nước cũng như chính quyền địa phương.

(4) Nuôi dưỡng, chỉ đạo những lực lượng bất mãn, yếu thế trong nước để gây rối, tạo các "điểm nóng" tôn giáo để làm mất ổn định về an ninh chính trị, an ninh kinh tế, khiến người dân hoang mang, giảm uy tín của Đảng và làm suy yếu chính quyền cơ sở, nắm quần chúng tín đồ, từng bước tách họ ra khỏi ảnh hưởng của Đảng, chính quyền địa phương. Khi có thời cơ sẽ tiến hành lật đổ chính quyền.

(5) Đẩy mạnh các hoạt động tôn giáo trái pháp luật, lấn lướt chính quyền để từng bước vô hiệu hóa chức năng quản lý Nhà nước đối với tôn giáo. Núp dưới danh nghĩa vì lợi ích của giáo hội để đấu tranh đòi "tự do công lý", đòi "quyền lợi chính đáng, hợp pháp của giáo hội" qua đó khoét sâu các mâu thuẫn giữa người dân với hệ thống chính trị và chính quyền cơ sở.

(6) Tăng cường hoạt động từ thiện xã hội để thu hút tín đồ, giáo chúng, khuếch trương tôn giáo và cạnh tranh không lành mạnh với các tổ chức chính trị - xã hội khác, làm mất uy tín, vai trò của các tổ chức chính quyền Nhà nước.

(7) Lợi dụng vấn đề tôn giáo - dân tộc cổ xúy cho tư tưởng ly khai, tự trị (hoạt động mang tính điển hình nhất trong thời gian qua ở những vùng trọng điểm như Tây Nguyên, Tây Bắc, Tây Nam Bộ), gây bất ổn an ninh tôn giáo, an ninh chính trị, an ninh quốc gia.

Tóm lại, tôn giáo có thể bị lợi dụng để trở thành "công cụ" gây mất an ninh tôn giáo và an ninh quốc gia trên các phương diện: xóa bỏ vai trò chủ đạo của chủ nghĩa Mác - Lênin và tư tưởng Hồ Chí Minh trong đời sống tinh thần xã hội, chống lại Đảng và công cuộc xây dựng chủ nghĩa xã hội ở Việt Nam; kích động sự chia rẽ khối đại đoàn kết tôn giáo - dân tộc, làm cho Việt Nam suy yếu, lúng túng; đẩy người dân đối đầu với chính quyền để làm suy yếu chính quyền cơ sở; quốc tế hóa vấn đề tôn giáo để cô lập, làm mất uy tín và vị thế của Việt Nam trên chính trường quốc tế.

Việt Nam đã ý thức rất rõ về việc các thế lực phản động lợi dụng tôn giáo để làm chính trị nên trong chỉ đạo công tác tôn giáo của mình, Đảng ta đã nêu rõ, cần: phản bác luận điệu xuyên tạc, vu cáo chính quyền vi phạm nhân quyền, tự do tôn giáo[1].

6. "Lỗ hổng" của chính sách, pháp luật

Những "lỗ hổng" của chính sách và sai lầm trong quá trình thực thi chính sách cũng là một trong những nguy cơ phá vỡ an ninh tôn giáo. Trong các nghị trình chính trị,

1. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII*, *Sđd*, t.2, tr.45.

Đảng và Nhà nước ta đã nhiều lần nhắc nhở công tác quản lý nhà nước về tôn giáo, tín ngưỡng nhiều mặt còn bất cập, hạn chế[1]. Đôi khi, các cuộc xung đột giữa tôn giáo và chính quyền dù dưới danh nghĩa bảo vệ quyền tự do tôn giáo, nhưng thực chất lại liên quan nhiều đến quyền chính trị, quyền kinh tế, quyền con người hơn là quyền tôn giáo.

Công cuộc đổi mới ở Việt Nam đã mang lại nhiều thay đổi trong chính sách, luật pháp về tôn giáo theo hướng cởi mở. Nhận thức về tôn giáo có xu hướng ghi nhận những giá trị và vai trò của tôn giáo đối với công cuộc xây dựng xã hội mới, tạo điều kiện cho các tôn giáo phát triển và hội nhập quốc tế. Sự ra đời của Luật Tín ngưỡng, tôn giáo (năm 2016), có hiệu lực thi hành từ ngày 01/01/2018 đã tạo hành lang pháp lý bảo đảm quyền thể nhân và pháp nhân tôn giáo (quyền thể hiện và biểu đạt niềm tin tôn giáo một cách không giấu diếm, quyền được nhân danh tổ chức tôn giáo tham gia các hoạt động xã hội - nghề nghiệp); tôn trọng sự khác biệt và quyền tự do lựa chọn đức tin tôn giáo mới mẻ của mọi người. Tất cả những thay đổi đó của chính sách, pháp luật đã tạo điều kiện thuận lợi cho tôn giáo phát triển. Tuy nhiên, quá trình xây dựng luật pháp và chính sách tôn giáo ở Việt Nam cũng không tránh khỏi việc tồn tại những "lỗ hổng", có thể là nguyên nhân gây bất ổn tôn giáo trong quá trình thực hiện:

(1) Hiến pháp, pháp luật của Việt Nam quy định rõ các tôn giáo đều bình đẳng trước pháp luật, không phân biệt đối

1. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII, Sđd*, t.2, tr.86.

xử vì lý do tôn giáo. Tuy nhiên, trên thực tế, trong quá trình thực thi chính sách đối với tôn giáo, một số chính quyền địa phương và cán bộ thực thi công tác quản lý nhà nước về tôn giáo đã có những biểu hiện ưu ái Phật giáo; buông lỏng trong quản lý đối với các hoạt động của Phật giáo, chặt chẽ (đôi khi cứng nhắc với các tôn giáo khác).

(2) Hiến pháp, pháp luật của Việt Nam đều quy định rõ Nhà nước tôn trọng và bảo hộ quyền tự do tín ngưỡng tôn giáo không can thiệp vào công việc nội bộ của tôn giáo. Đây là một nguyên tắc quan trọng trong quan hệ Nhà nước - Giáo hội mà tất cả các nhà nước thế tục trên thế giới cần thực hiện. Nguyên tắc này đã được Đảng và Nhà nước ta đặt ra và thực hiện từ Sắc lệnh 234 (ngày 14/6/1955) của Chủ tịch nước Việt Nam Dân chủ Cộng hòa. Sau năm 1975, với chủ trương hạn chế, thu hẹp tôn giáo, muốn can thiệp và định hướng tôn giáo nên nguyên tắc này đã không được đưa vào các văn kiện, nghị quyết chính thức của Đảng và Nhà nước.

Vậy việc không đặt ra và thực hiện nguyên tắc "không can thiệp vào công việc nội bộ của tôn giáo" Nhà nước "được gì, chưa được gì"?

- *Được*: (i) các tổ chức tôn giáo xây dựng Hiến chương, Điều lệ hoạt động tôn giáo theo đường hướng tiến bộ, đồng hành cùng dân tộc, đất nước; (ii) xuất hiện đội ngũ nhân sự, lãnh đạo tôn giáo theo hướng tiến bộ, phù hợp với nguyện vọng của Nhà nước, của nhân dân, của dân tộc, của đất nước.

- *Chưa được:* (i) còn có trường hợp can thiệp không đúng quy định vào công việc nội bộ của tôn giáo, gây khó

khăn trong một số sinh hoạt tôn giáo, khiến một số chức sắc tôn giáo băn khoăn, thậm chí phản ứng tiêu cực (bằng mặt, không bằng lòng, thuần phục giả tạo); (ii) trong nội bộ chức sắc tôn giáo có lúc không đồng thuận; (iii) xuất hiện tâm lý ỷ lại, "có chống lưng" của Nhà nước, các tôn giáo lộng hành, vi phạm pháp luật; (iv) vi phạm chính sách bình đẳng tôn giáo, tự do tôn giáo.

(3) Vẫn còn những điểm "vênh" trong chính sách, pháp luật về tôn giáo, cụ thể là trong nội dung của Luật Tín ngưỡng, tôn giáo năm 2016, có hiệu lực thi hành từ năm 2018 và giữa Luật Tín ngưỡng, tôn giáo với một số luật khác như Luật doanh nghiệp, Bộ luật Dân sự, Luật giáo dục, Luật y tế,... Ví dụ: Khoản 6, Điều 7, Luật Tín ngưỡng, tôn giáo năm 2016 quy định: tổ chức tôn giáo được nhận tài sản hợp pháp do tổ chức, cá nhân trong nước và tổ chức, cá nhân nước ngoài tự nguyện tặng, cho. Tuy nhiên, khi các tổ chức tôn giáo ở Việt Nam muốn nhận các khoản viện trợ của cá nhân, tổ chức ở nước ngoài lại phải thực hiện theo Nghị định số 16/2016/NĐ-CP của Chính phủ về việc tiếp nhận, quản lý các khoản viện trợ, viện trợ không hoàn lại, trong khi đó Nghị định số 16/2016/NĐ-CP (Điều 1, khoản 4) lại không đưa tổ chức tôn giáo vào danh mục đối tượng được tiếp nhận các khoản viện trợ không hoàn lại từ các tổ chức, cá nhân nước ngoài. Do đó, các tổ chức tôn giáo muốn nhận tiền, tài sản từ nước ngoài đã phải "lách luật" bằng cách để chức sắc tôn giáo tiếp nhận khoản tiền đó với tư cách cá nhân. Việc "lách luật" này dẫn đến: (i) Nhà nước không quản lý được nguồn tiền của các tổ chức tôn giáo; (ii) dễ xảy ra tranh chấp tài sản

giữa cá nhân, chức sắc tôn giáo với tổ chức tôn giáo mà pháp luật không thể can thiệp, giải quyết được.

Một ví dụ về sự "bất cập" giữa các luật là quy định về pháp nhân phi thương mại của tổ chức tôn giáo tại Điều 30, Luật Tín ngưỡng, tôn giáo. Khi xây dựng điều này, Nhà nước muốn nâng cao địa vị pháp lý và ý thức pháp luật cho các tổ chức tôn giáo sau khi họ được cấp đăng ký hoạt động tôn giáo ổn định (đủ 5 năm), tuy vậy Luật lại chưa tính hết đến các quyền của một "pháp nhân tôn giáo", dù chỉ là "pháp nhân phi thương mại". Nhà nước cấp đăng ký pháp nhân cho các tổ chức tôn giáo, tức là các tổ chức tôn giáo có quyền đại diện pháp nhân của mình để đăng ký thành lập các hiệp hội, ngành nghề mà pháp luật không cấm. Song, hiện tại, các tổ chức tôn giáo ở Việt Nam tuy có pháp nhân (phi thương mại) nhưng không được đại diện pháp nhân của mình để thành lập các tổ chức xã hội - nghề nghiệp (từ thiện, nhân đạo, xóa đói giảm nghèo, tư vấn pháp luật, luật sư, công đoàn...), thành lập tổ chức kinh tế tham gia cung cấp các dịch vụ công (giáo dục, y tế, tài chính, ngân hàng, tín dụng, công chứng) để hoạt động phi thương mại như các pháp nhân khác. Như vậy, tư cách pháp nhân tôn giáo là không có giá trị pháp lý đối với các hoạt động phi tôn giáo. Các tổ chức tôn giáo mong mỏi tư cách pháp nhân sẽ cho họ quyền hiện diện xã hội ngoài lý do tôn giáo, bình đẳng về các quyền như các pháp nhân dân sự khác, họ có quyền đại diện pháp nhân của mình để tham gia các hoạt động xã hội. Việc không được tham gia các hoạt động xã hội - nghề nghiệp (sau khi đã có pháp nhân) có thể khiến một số người cảm thấy nghi ngờ chủ trương,

chính sách, làm suy giảm niềm tin của quần chúng vào Đảng và Nhà nước.

(4) Nhiều hoạt động tôn giáo (tồn tại trên thực tế) nhưng không bị điều chỉnh bởi pháp luật như: truyền giáo online xuyên biên giới; hoạt động tôn giáo của người nước ngoài vào Việt Nam theo con đường du lịch, thuyết pháp, truyền giáo tại nhà riêng của tín đồ dưới hình thức sinh hoạt câu lạc bộ dưỡng sinh, câu lạc bộ từ thiện, đạo tràng; Cải tạo, xây dựng nhà ở, nhà thuê, nhà mượn thành các cơ sở thờ tự (biến gia thành tự); Các sinh hoạt lễ nghi tôn giáo tại các địa điểm không phải là cơ sở thờ tự của tôn giáo như: công viên, khu di tích lịch sử - văn hóa, khu du lịch, khu chung cư, văn phòng làm việc, khu sinh hoạt chung của cộng đồng (nhà Rông, nhà văn hóa phường, xã, thôn, ấp, nhà sinh hoạt cộng đồng của các khu chung cư...).

Nói tóm lại, nhận thức không đầy đủ, thực thi không nhất quán và thống nhất trong chính sách tôn giáo; thiếu căn cứ pháp lý để xử lý các vụ việc cụ thể của tôn giáo; luật pháp thiếu đồng bộ và tương thích với quốc tế,... là những "lỗ hổng" của chính sách, pháp luật về tôn giáo hiện nay, có thể tạo thành một trong những nguyên nhân phá vỡ an ninh tôn giáo.

V. TÁC ĐỘNG CỦA AN NINH TÔN GIÁO ĐỐI VỚI AN NINH QUỐC GIA

An ninh tôn giáo có thể tác động trực tiếp và lâu dài đến sự phát triển bền vững của một quốc gia. Đối với Việt Nam, việc bảo đảm an ninh tôn giáo thực sự đã được quan tâm từ

khi đất nước giành được độc lập năm 1945. Khi đó, đứng trước những thách thức từ "ngoại xâm" và "nội phản", Chủ tịch Hồ Chí Minh và Chính phủ Việt Nam Dân chủ Cộng hòa đã chủ trương thu hút sự ủng hộ của bộ phận dân chúng, đồng bào là người có đạo. Sau này, vấn đề an ninh tôn giáo đã được Nhà nước quan tâm sâu rộng hơn, đặc biệt là khi tôn giáo tham gia ngày càng nhiều hơn và tác động sâu rộng đến các vấn đề chính trị - xã hội. Việc xem xét ảnh hưởng của an ninh tôn giáo đối với Việt Nam trong thời gian tới cần được nhìn nhận trên các khía cạnh chính trị, kinh tế, văn hóa và con người.

1. Tác động đến an ninh chính trị

Ảnh hưởng của an ninh tôn giáo đối với an ninh chính trị là một trong những tác động trực tiếp, lâu dài và dễ nhận ra nhất. Cho tới hiện nay, khi mà tình hình quốc tế và hệ thống thế giới có nhiều thay đổi từ giai đoạn hiện đại sang hậu hiện đại, các khái niệm về an ninh và quan hệ của nó đối với tôn giáo cũng có sự thay đổi. Các tổ chức tôn giáo sẽ được nhìn nhận là một trong số các nhân tố phi nhà nước "nắm giữ" một phần của trật tự thế giới mới. Đặc biệt, luật pháp và thông lệ quốc tế cuối cùng sẽ công nhận tôn giáo là cơ sở cho sự tồn tại của các tổ chức có vị thế tương đương với các quốc gia trong trật tự toàn cầu. Như vậy, vấn đề an ninh quốc gia truyền thống trước đây đã và đang dần được bổ sung bởi các vấn đề an ninh phi truyền thống. Và một trong các yếu tố tác động lớn nhất trong các vấn đề an ninh phi truyền thống chính là tôn giáo. Điều này đã được chứng minh bằng sự kiện khủng bố

ngày 11/9/2001 ở Mỹ. Sau khi vụ khủng bố diễn ra, các tổ chức nhà nước, các chuyên gia cũng như người dân ngày càng quan tâm hơn đến những ảnh hưởng của an ninh tôn giáo đối với an ninh chính trị.

Ở Việt Nam, tính chính trị trong tôn giáo là một vấn đề được đặt lên hàng đầu với quan điểm nhất quán là không mơ hồ, không chủ quan, không mất cảnh giác nhưng không quá "thổi phồng, cường điệu".

Mấy thập niên trở lại đây, khá nhiều các vụ việc liên quan đến tôn giáo trở thành các "điểm nóng" gây bất ổn an ninh tôn giáo và an ninh chính trị: (1) lợi dụng tôn giáo để chia rẽ khối thống nhất toàn dân tộc; (2) lợi dụng tôn giáo để chống lại các chính sách kinh tế, chính trị, xã hội của Chính phủ; (3) xuyên tạc đường lối, chính sách và các sự kiện chính trị quan trọng của Đảng và Nhà nước; (4) tôn giáo thâm nhập và phát triển ở các vùng đồng bào dân tộc thiểu số làm nảy sinh nhiều vấn đề chính trị, xã hội phức tạp; (5) khôi phục lại các tổ chức tôn giáo[1] (trước năm 1975) với mục đích chia rẽ, gây mất đoàn kết nội bộ tôn giáo và chống đối lại chính quyền; (6) cấu kết với các lực lượng phản động bên ngoài, thành lập các tổ chức chính trị[2], mượn cớ

---

1. Giáo hội Phật giáo Việt Nam thống nhất, Tăng đoàn Thừa Thiên Huế, Tu viện bát Nhã, Đảng Dân xã....

2. Các tổ chức: Liên đảng Lạc hồng, Khối 8406, Nhóm xã hội dân sự, Hội tù nhân lương tâm, Đảng Thăng tiến Việt Nam, Hội đồng Liên tôn Việt Nam, Liên tôn chống Cộng, Hiệp hội thông công Tin Lành các dân tộc thiểu số, Hội đồng liên kết quốc nội và hải ngoại, Đảng Dân xã (Phật giáo Hòa Hảo), Liên hội sư sãi Khmer Krom, Trung ương Việt Tân,...

tôn giáo để chống lại sự lãnh đạo của Đảng, phê phán chủ nghĩa Mác - Lênin...

"Điểm nóng" tôn giáo nêu trên với các quy mô, mức độ, tổ chức, tính chất, thủ đoạn khác nhau tạo ra những bất ổn trước tiên cho an ninh tôn giáo, sau đến là an ninh con người (làn sóng di cư tự do lớn), an ninh kinh tế (sản xuất bị bê trễ gây hậu quả lớn về vật chất), an ninh xã hội (cuộc sống yên bình của người dân bị xáo trộn nghiêm trọng), an ninh quốc phòng (xâm nhập biên giới, xuyên biên giới). Đó là những ảnh hưởng, tác động mà chúng ta có thể dễ dàng nhận ra khi xem xét ảnh hưởng của an ninh tôn giáo đối với các vấn đề chính trị ở Việt Nam hiện nay.

Hơn nữa, trên bình diện quốc tế, vấn đề tôn giáo ở Việt Nam là một trong những chủ đề gây sự chú ý trong quan hệ đối ngoại của Việt Nam với các quốc gia khác (đặc biệt là Mỹ), ảnh hưởng lớn đến các chính sách đối ngoại của Việt Nam trong thời gian qua, Mỹ liên tục đưa Việt Nam vào danh sách các nước cần theo dõi đặc biệt (Country of Particular Concerns/CPC) về tự do tôn giáo. Điều này không những tác động đến ổn định chính trị trong nước mà còn ảnh hưởng đến quan hệ của Việt Nam với các quốc gia khác trên thế giới.

Bên cạnh đó, chủ nghĩa cực đoan tôn giáo cũng sẽ thách thức sự ổn định về ý thức hệ. Hầu hết các tổ chức tôn giáo cực đoan đều hình thành một hệ thống tôn chỉ, lý tưởng, mục đích riêng và "sùng bái" tư tưởng, lý lẽ đó đến cực độ, đấu tranh đến cùng để bảo vệ hệ tư tưởng đó. Dù hệ tư tưởng đó có dị biệt đến đâu đi nữa thì nó vẫn tập hợp được số đông

tín đồ ủng hộ và đồng thuận bởi các lý do: (i) lời nói và hành vi tôn giáo có tính thiêng và sự thành tín cao độ; (ii) tổ chức tôn giáo thường áp dụng biện pháp giáo dục khắc nghiệt, mọi sự nghi ngờ, vi phạm đều bị coi là phản đạo sẽ bị trừng phạt nghiêm khắc; (iii) tận dụng mạng truyền thông xã hội[1] tuyên truyền hệ tư tưởng cực đoan, xuyên tạc các chính sách của Chính phủ, mô tả một cách ảm đạm hiện trạng xã hội, kích động đối kháng tư tưởng. Sự đông đảo về lượng người truy cập, chi phí thấp, khả năng dễ nhân rộng của thông tin đã là một cơ hội để các tổ chức tôn giáo cực đoan tiến hành các phương thức chống đối gây mất an ninh chính trị. Sự lan tràn của các tư tưởng cực đoan trên không gian mạng xã hội như mưa dầm thấm lâu, lợi dụng khi người dân bất mãn với hiện trạng xã hội, thay đổi thái độ đối với chính phủ sẽ kích động để người dân chia sẻ, ủng hộ những phần tử cực đoan, bất mãn.

Hiện tại ở Việt Nam có khoảng 700 tổ chức NGO nước ngoài, trong đó có trên 500 tổ chức hoạt động thường xuyên (chủ yếu là các tổ chức NGOs của tổ chức tôn giáo Tin Lành Mỹ). Lợi dụng vấn đề tôn giáo, các thế lực thù địch đã núp bóng một số tổ chức nói trên, tài trợ cho các chương trình, dự án ở các vùng dân tộc, miền núi để tìm hiểu, móc nối, tuyển lựa, cài cắm người, thu thập tin tức và tuyên truyền các giá trị dân chủ, nhân quyền phương Tây hòng can thiệp

1. Các tài khoản cá nhân (facebook, twitter, zalo,...), các trò chơi mạng và APP điện thoại để truyền thụ các phương thức tấn công, nâng cao tốc độ truyền bá tư tưởng.

vào công việc nội bộ, thậm chí xâm hại đến an ninh chính trị của nước.

2. Tác động đến an ninh kinh tế

Tôn giáo và kinh tế có mối quan hệ qua lại, có tác động và ảnh hưởng lẫn nhau. Các nhà kinh tế học tôn giáo thường đặt câu hỏi, các cộng đồng tôn giáo có khả năng tác động tích cực hay cản trở sự tăng trưởng kinh tế? Trung tâm nghiên cứu Pew (Mỹ) và Quỹ Tự do Tôn giáo và Kinh doanh của B. Grim đã khẳng định rằng giữa đức tin tôn giáo và tăng trưởng kinh tế có mối quan hệ đặc biệt[1]. Tăng trưởng kinh tế không chỉ bởi các biến số kinh tế, yếu tố chính trị, xã hội mà ở không ít nơi còn phải tính đến yếu tố an ninh tôn giáo. Ví dụ như các quốc gia Trung Đông, nơi có điều kiện về tài nguyên thiên nhiên phong phú, giàu có nhưng đã và đang đối mặt với những thách thức an ninh tôn giáo nên kinh tế trì trệ, không phát triển. Trường hợp Mianma, một quốc gia coi Phật giáo là quốc đạo đã chứng kiến những bất đồng, mâu thuẫn, căng thẳng về tôn giáo giữa một bên là đại đa số người theo Phật giáo với một bên là những tín đồ Ki-tô giáo và Islam giáo. Những xung đột, mâu thuẫn tôn giáo kéo dài đã tác động lớn đến những chính sách phát triển kinh tế, tạo ra sự bất bình đẳng trong xã hội khiến Mianma không thể có một sự nhảy vọt về mặt kinh tế.

---

1. Đỗ Lan Hiền - Vũ Thị Mai Hiên (Tuyển chọn và hiệu đính): *Tôn giáo và phát triển bền vững*, Nxb. Đại học Quốc gia, Hà Nội, 2020, tr.11-23.

Về mặt lý luận, tự do tôn giáo giúp giảm bớt tham nhũng bởi luân lý và đạo đức tôn giáo đều khuyến thiện và cổ vũ lối sống trung thực, xa rời sự lợi dụng vì mục đích cá nhân, ích kỷ dưới bất kỳ hình thức nào... những người có đạo khi kinh doanh có thể đưa những giá trị luân lý của tôn giáo vào ứng xử vào hoạt động kinh doanh của họ, làm cho họ trở thành những đối tác tin cậy và trách nhiệm hơn, các hợp đồng kinh tế sẽ minh bạch hơn. Tự do tôn giáo góp phần tích cực vào việc kiến tạo an ninh tôn giáo (giảm xung đột bạo lực tôn giáo) và điều đó rất quan trọng đối với doanh nghiệp. Khi có sự ổn định, họ sẽ đầu tư và tiến hành các hoạt động kinh doanh bình thường. Hầu hết các hoạt động tôn giáo, như tổ chức các sự kiện tôn giáo, xây dựng các cơ sở tôn giáo... đều mang ý nghĩa kinh tế. Chính vì vậy, hoạt động tôn giáo được tự do sẽ làm gia tăng các giao dịch kinh tế, kích cầu, tạo thêm việc làm, từ đó sẽ thúc đẩy phát triển kinh tế ở địa phương hay quốc gia.

Kết quả nghiên cứu trên của Pew đã cho thấy vai trò thúc đẩy kinh tế phát triển của tôn giáo. Dù không phải kết quả nghiên cứu nào cũng phù hợp với điều kiện Việt Nam, song không thể phủ nhận nhiều thông tin trong nghiên cứu của Pew. Ngành kinh tế thương mại - du lịch tâm linh thúc đẩy ngành công nghiệp không khói ở Việt Nam phát triển, tạo việc làm và thu nhập ổn định. Chính sách tự do tín ngưỡng, tôn giáo của Việt Nam đã góp phần thu hút đầu tư nước ngoài (từ Mỹ, Hàn Quốc...). Các sản phẩm do tổ chức hay tín đồ tôn giáo làm ra thường dễ được xã hội tin dùng như đồ ăn chay (của Phật giáo), sản phẩm dưỡng sinh chữa bệnh Halah (của Islam giáo), rượu nho sạch (của Công giáo). Hiện tượng

đi lễ ở các cơ sở thờ tự của tôn giáo để cầu tiền tài, địa vị, kinh doanh phát đạt rất phổ biến ở Việt Nam hiện nay. Hành vi cúng lễ đó vừa thỏa mãn nhu cầu tâm linh, vừa thỏa mãn nhu cầu kinh tế.

Ở Việt Nam, tác động của tôn giáo đến kinh tế, thể hiện khá rõ trong việc tạo lập "vốn xã hội" (liên kết, hội nhóm, bản hội để cùng làm ăn). "Vốn xã hội" có được bởi các yếu tố: (1) sự tin tưởng lẫn nhau; (2) sự tương tác có đi có lại; (3) những quy tắc hay hành vi mẫu mực chung và chế tài; (4) sự kết hợp thành mạng lưới. "Vốn xã hội" được hình thành và duy trì trên cơ sở niềm tin. Sự có đi có lại, hay sự tương tác sẽ làm gia tăng niềm tin. Giá trị lớn nhất và quan trọng nhất của "vốn xã hội" mà tín đồ nhận được là niềm tin. "Vốn xã hội" có được thông qua sinh hoạt tôn giáo tác động không nhỏ tới hoạt động kinh tế của tín đồ. Sự quan tâm giúp đỡ lẫn nhau giữa các tín đồ không chỉ bó hẹp trong hoạt động tôn giáo, mà còn mở rộng trên mọi lĩnh vực của đời sống xã hội như thăm hỏi khi đau ốm, chia sẻ khó khăn trong gia đình, nuôi dạy con cái... Sự liên kết này làm tăng tiềm lực phát triển kinh tế của cộng đồng tín đồ.

Gần đây, các học giả có bàn về nền kinh tế tôn giáo và dự báo rằng, các mối quan hệ giữa không gian tôn giáo và không gian kinh tế có thể được thúc đẩy bởi các quá trình hiện đại hóa và thương mại hóa. Trong nền kinh tế thị trường, hầu như mọi thứ có giá trị đều có thể được thương mại hóa và kinh tế hóa (tôn giáo là một đối tượng nằm trong số đó). Ở Việt Nam, tôn giáo đã trở thành "mảng kinh doanh lớn" khi mà người dân bỏ ra một số lượng tiền rất lớn hằng năm

liên quan đến các hoạt động tôn giáo. Thái độ ủng hộ của chính quyền địa phương đối với tôn giáo như một chiến lược nhằm thúc đẩy kinh tế địa phương. Như vậy, không chỉ có tôn giáo và kinh tế tương tác với nhau mà trong sự tương tác ấy nhà nước xuất hiện như một nhân tố giữ vai trò “trợ duyên”. Tuy nhiên, nhân tố nhà nước không luôn hiện diện trong các tương tác giữa không gian kinh tế và không gian tôn giáo. Các nhà nghiên cứu đang lý luận về một dạng làm ăn kinh tế có tên là “occult economy” (kinh tế từ tri thức siêu nhiên). Hai nhà nhân học Jean Comaroff và John Comaroff đã định nghĩa khái niệm *kinh tế từ tri thức siêu nhiên* là “việc sử dụng, thực sự hay tưởng tượng, các phương tiện ma thuật nhằm đạt mục đích vật chất”. Theo hai nhà nghiên cứu này, “trong nhiều vùng ở châu Á, các dạng thức kinh tế dựa vào tri thức siêu nhiên phát triển mạnh mẽ, mang lại lợi tức rất đáng ngạc nhiên”[1], và đặc biệt, các dạng thức kinh tế này phát triển cùng với sự lan rộng của các phong trào tôn giáo mới. Điều này, theo nghiên cứu của chúng tôi, cũng đang diễn ra ở Việt Nam.

Thực tế hiện nay đã cho thấy tôn giáo và kinh tế có mối quan hệ với nhau. Ảnh hưởng của tôn giáo vào kinh tế phụ thuộc vào nhiều yếu tố khác nhau nhưng nổi trội hơn cả là các yếu tố: niềm tin của tín đồ, uy tín của tu sĩ, sự linh thiêng của cơ sở thờ tự.

---

1. Jean Comaroff, J. and John Comaroff, J.L: “Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony”, *American Ethnologist*, 1999, 26 (2): 279-314.

Tuy nhiên, tác động tiêu cực của tôn giáo đến an ninh kinh tế cũng không nhỏ, tôn giáo cũng có thể làm phương hại đến môi trường kinh doanh, gây thiệt hại đối với sự phát triển bền vững kinh tế. Ví dụ như vụ việc biểu tình quá khích do một bộ phận giáo dân, linh mục ở Giáo phận Vinh thực hiện liên quan đến sự cố môi trường biển (Formosa) vừa qua đã gây ra những hậu quả kinh tế nghiêm trọng, làm ảnh hưởng đến uy tín của thị trường Việt Nam trong con mắt các nhà đầu tư quốc tế.

Trong cuốn *Thần, Người và đất Việt,* tác giả Tạ Chí Đại Trường đã nhìn ra mặt trái của mối quan hệ giữa tôn giáo và kinh tế. Tiếp cận từ góc độ tôn giáo học, Đặng Nghiêm Vạn đã tỏ ra lo ngại về hiện tượng "buôn thần bán thánh"[1] và một sự hàng hóa hóa thần thánh và tuyệt đối hóa quyền năng và uy tín của tôn giáo như hiện nay. Karen Fjelstad và Nguyễn Thị Hiền cũng phát hiện ra rằng đã xuất hiện một lĩnh vực kinh doanh rất năng động trong đó bao gồm việc làm ra, mua và bán các vật phẩm tôn giáo[2]. Trong khi đó, Lauren Kendall chỉ ra rằng nền kinh tế "nóng" của Việt Nam vốn được tạo ra bởi cả những lo lắng về thị trường và những thặng dư do thị trường mang lại đã thúc đẩy việc sản xuất và tiêu dùng hàng hóa và dịch vụ cho nghi lễ tôn giáo. L. Kendall cho rằng:

---

1. Đặng Nghiêm Vạn: *Dân tộc - Văn hóa - Tôn giáo*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 2001, tr.138.

2. Fjelstad, K. and Nguyen Thi Hien: "Introduction" in Fjelstad, K. and Nguyen Thi Hien (eds.): *Possessed by the Spirits: Mediumship in Contemporary Vietnamese Communities, Ithaca*: Cornell Southeast Asia Program Publications, 2006, pp.7-8.

Ở Việt Nam, người sản xuất các loại hàng hóa tôn giáo đã chứng kiến sự gia tăng các hoạt động tôn giáo đại chúng từ những năm 1990 nhờ quan sát về sự gia tăng về số người bị thu hút vào lĩnh vực làm ăn kinh doanh này[1]. Các nhà nghiên cứu khác như Kirsten Endres và Claire Chauvet đã tường thuật sự gia tăng số lượng những tín đồ tôn giáo ở Việt Nam tham gia trao đổi với thần thánh vì chính những đòi hỏi đời thường, bao gồm cả tìm kiếm những lợi ích kinh tế.

3. Tác động đến an ninh văn hóa

Tôn giáo là một bộ phận của văn hóa, là một thành tố của văn hóa, có những tác động đến văn hóa trong nhiều tình huống: thúc đẩy, tương tác, mâu thuẫn - xung đột, loại trừ lẫn nhau. Nếu sức xâm nhập của tôn giáo vào văn hóa mạnh hơn khả năng "phản vệ" của văn hóa thì văn hóa có thể bị tổn hại, bị đứt gãy, bị đồng hóa, mất bản sắc. Ngược lại, nếu văn hóa "đóng khung" cự tuyệt trước tôn giáo thì nền văn hóa đó không thể phát triển, trở nên bảo thủ.

Thực tế này đã từng diễn ra ở Việt Nam khi người Việt tiếp nhận những tôn giáo ngoại lai, tạo nên những trạng thái của an ninh văn hóa: (i) bản sắc văn hóa có nguy cơ bị mai một, biến mất, đồng hóa; (ii) tự vệ văn hóa chống lại cái mới, lạ đến mức không tiếp nhận tôn giáo, tạo nên xung đột; (iii) mỗi bên tự điều chỉnh để có thể chấp nhận được nhau, an ninh tôn giáo và an ninh văn hóa đều được bảo đảm.

---

1. Kendall, L.: "Popular Religion and the Sacred Life of Material Goods in Contemporary Vietnam", Asian Ethnology, 67 (2), 2008, pp.178-189.

Ba trạng thái tôn giáo tác động đến an ninh văn hóa nêu trên đều đã từng diễn ra khi các tôn giáo thâm nhập Việt Nam.

Với trường hợp đạo Công giáo, thời gian đầu, khi mới du nhập vào Việt Nam, đạo Công giáo đã có xu hướng Công giáo hóa văn hóa bản địa, mang theo các giá trị văn hóa Tây phương (chủ nghĩa duy lý, mệnh lệnh), áp đặt lên các giá trị văn hóa Việt Nam. Ngay lập tức nó đã vấp phải những trở ngại lớn từ phía nền văn hóa truyền thống. Với những đặc thù của đời sống tâm thức tôn giáo đa thần, Công giáo tỏ ra khó tương thích, hòa nhập. Tín ngưỡng thờ đa thần của người Việt bị xem là mê tín, dị đoan và là một chướng ngại trong sự phát triển của Công giáo. Giáo lý của Công giáo lấn cấn giữa việc "thờ kính tổ tiên" và "Thờ phụng Thiên Chúa" để rồi Công giáo buộc người Việt phải khước từ phong tục thờ cúng tổ tiên. Cho nên, văn hóa đã tự vệ chống lại Công giáo, xem nó là một trong những nguy cơ gây vong bản, bại hoại văn hóa. Người Việt Nam chống lại Công giáo như chống lại một nguy cơ làm mất an ninh văn hóa. Một thời gian dài sau đó, các giáo sĩ đã phải điều chỉnh phương cách truyền giáo, tìm hiểu phong tục, tập quán của người Việt Nam để truyền đạo, sống đạo, hành đạo theo phong cách, lề thói, nhu cầu của người Việt Nam. Kết quả, Công giáo đã tìm được chỗ đứng trong đời sống văn hóa Việt Nam. Nó thỏa mãn những thiếu hụt trong đời sống tâm linh của người Việt Nam, tạo nên hy vọng và niềm tin vào thánh thần có thể cứu giúp họ có được cuộc sống tốt đẹp hơn. Công giáo cũng góp phần làm phong phú thêm phong tục, tập quán, tín ngưỡng của người

Việt Nam bằng một nền tảng thần học triết học, phong tục cúng gia tiên, cúng mụ cho trẻ sơ sinh của người Kinh (lễ khai tâm cho trẻ của người dân tộc thiểu số) được củng cố thêm bằng nền tảng thần học trong phép Bí tích Rửa tội, Thêm sức. Lễ cúng gia tiên của người Việt Nam với hương nhang, hoa, trà, rượu, thịt và lời khấn vái cầu mong sự thiết lập, thông linh giữ hai thế giới trần - âm (người sống - người chết) được cảm nhận thần thiêng hơn trong Bí tích Thánh thể (*Mình thánh chúa*) bằng bánh và rượu của Công giáo. Lễ thành hôn của người Việt Nam không thể bỏ qua phong tục cúng gia tiên trước khi rước dâu để như được trình báo, được gia tiên phù hộ cho đôi trẻ hạnh phúc đến đầu bạc răng long sẽ được làm sâu sắc hơn, lề luật hơn bằng phép Bí tích Hôn phối của Công giáo.

Với trường hợp Tin Lành, là một tôn giáo chứa đựng nhiều yếu tố mới mẻ gắn với quá trình phát triển của xã hội phương Tây theo chủ nghĩa tư bản[1], khi du nhập Việt Nam với những đặc thù của phong tục, tập quán, tín ngưỡng truyền thống văn hóa lâu đời, đạo Tin Lành đã gặp không ít những khó khăn trong quá trình truyền bá và hội nhập. Tuy nhiên, khi đạo Tin Lành du nhập cộng đồng các dân tộc thiểu số ở khu vực Tây Nguyên và Tây Bắc lại có những tác

---

1. Khi nói về ảnh hưởng của đạo Tin Lành đối với xã hội, Max Weber (1864-1920), trong tác phẩm *Nền đạo đức Tin Lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản* cho rằng, nền đạo đức Tin Lành có một mối liên hệ "tương hợp chọn lọc" với "tinh thần" của chủ nghĩa tư bản. Do vậy đã tạo ra một số động lực tinh thần cần thiết và thuận lợi cho sự phát triển của chủ nghĩa tư bản ở châu Âu.

động đáng khích lệ trong việc tạo ra những nét văn hóa - văn minh mới trong phong tục tập quán của bà con, thay đổi một số thói quen và tập tục lạc hậu. Phân tích số liệu thu được từ cuộc điều tra[1] cho thấy, sau khi theo đạo, các tín đồ của các tôn giáo khác nhau có sự thay đổi khác nhau trong từng lĩnh vực cụ thể của cuộc sống thường ngày. Với đạo Tin Lành, sự thay đổi trong những hành vi thói quen được cho là cao hơn hẳn so với tín đồ của các tôn giáo khác trong cùng một vấn đề (thể hiện qua kết quả bảng hỏi dưới đây).

Bảng: Thay đổi văn hóa (thói quen, hành vi) của tín đồ các tôn giáo sau khi tham gia sinh hoạt tôn giáo (%)

Tôn giáo / Sau khi tham gia sinh hoạt tôn giáo	Phật giáo	Công giáo	Tin Lành	Cao Đài	Phật giáo Hòa Hảo
Thay đổi cách giáo dục con cái trong gia đình	68,2	73,5	75,7	64,2	66,7
Thay đổi trong hôn nhân, sinh đẻ	41,9	59,5	69,1	37,7	33,3
Thay đổi hình thức tổ chức ma chay, cưới hỏi	45,5	47,6	68,5	52,8	40,0

Nhìn vào bảng số liệu trên có thể thấy, những thay đổi trong thói quen của tín đồ Tin Lành chiếm tỷ lệ cao hơn hẳn

1. Đỗ Lan Hiền - Vũ Thị Mai Hiên (Tuyển chọn và hiệu đính): *Tôn giáo và phát triển bền vững*, *Sđd,* tr.302.

so với tín đồ của các tôn giáo khác. Như vậy, thông qua các sinh hoạt tôn giáo, đạo Tin Lành đã góp phần không nhỏ vào thay đổi quan niệm, lối sống và những thói quen, phong tục của người dân.

Đạo Tin Lành còn là tác nhân mạnh mẽ cho việc tiếp thu lối sống văn hóa mới. Trước đây, đồng bào các dân tộc thiểu số ở Tây Nguyên và Tây Bắc do sinh sống ở các vùng núi cao, đời sống thường khép kín, ít giao lưu với bên ngoài nên vẫn còn lưu giữ những thói quen, tập quán văn hóa cũ được truyền từ đời này qua đời khác. Trong số đó, rất nhiều thói quen và tập quán không còn phù hợp với thời đại ngày nay nhưng người dân không dễ dàng từ bỏ nếu không có sự tác động mạnh mẽ từ chuyển biến về nhận thức, về tư tưởng, hay từ tiếp cận với văn hóa mới. Trong bối cảnh đó, đạo Tin Lành khi đến với bà con đã mang theo nhận thức mới và những nếp nghĩ mới. Theo lối sống đạo mới, người dân đã từ bỏ một số nếp sống, tập tục lạc hậu cũ. Tiêu biểu nhất là việc giảm bớt đi những chi phí về thời gian và kinh tế cho những tập tục trong ma chay, cưới xin, chữa bệnh[1]. Hơn nữa, việc chuyển đổi từ niềm tin truyền thống vào nhiều vị thần khác nhau sang việc lựa chọn một tôn giáo với vị thần duy nhất tối cao và nhiều quyền năng hơn cũng có thể được xem như một bước tiến triển trong đời sống văn hóa tôn giáo, tín ngưỡng của đồng bào.

---

1. Vũ Dũng: "Vấn đề đạo Tin Lành ở Tây Nguyên hiện nay: Nhìn từ góc độ của tâm lý học", Tạp chí *Tâm lý học*, số 5 (74)/2005, tr.15.

Với trường hợp Phật giáo, sự hỗn dung và ảnh hưởng của Phật giáo với phong tục tập quán, tín ngưỡng và thậm chí là với các tôn giáo bản địa như Phật giáo Hòa Hảo, Cao Đài, Bửu Sơn Kỳ Hương, Tứ Ân Hiếu Nghĩa rất rõ nét. Trong hầu hết các phong tục tập quán, tín ngưỡng của người Việt Nam, chúng ta đều nhìn thấy dấu ấn của Phật giáo (tín ngưỡng thờ Mẫu, thờ cúng tổ tiên, thờ nhiên thần (mây, mưa, sấm, chớp), nhân thần (đức thánh Trần) đến các phong tục cúng sóc vọng (rằm, mồng một), lễ tang (cúng nhất tuần, thất tuần,...), tín ngưỡng thờ gia thần (thần tài, thổ công, thổ địa), tục ăn chay...). Các phong tục tập quán của người Việt Nam đã thâu hóa những nghi thức, điển lệ của Phật giáo, làm cho tập tục, lễ nghi trở nên phong phú và đa dạng hơn lên.

Nguyễn Lang trong cuốn sách *Việt Nam Phật giáo sử luận* đã có lý khi nhận xét, Phật giáo hay các tôn giáo khi du nhập Việt Nam đã dung hợp với các phong tục tập quán, tín ngưỡng của người Việt như *nước thấm vào lòng đất*[1], không gặp bất cứ một phản ứng hay trở ngại nào từ tín ngưỡng, phong tục bởi tôn giáo không chống lại tín ngưỡng cũng như tín ngưỡng không chống lại những tín điều cơ bản của tôn giáo. Cũng bởi, các tôn giáo đều đã cố gắng gần gũi trong nếp sống của người Việt Nam và hơn cả là vì phù hợp với tâm can của người Việt Nam. Còn phong tục tập quán của người Việt Nam vốn dĩ độc lập nhưng cởi mở, thân thiện, không cố chấp

---

1. Nguyễn Lang: *Việt Nam Phật giáo sử luận*, Nxb. Văn học, Hà Nội, 1979.

để tìm kiếm một chỗ dựa tâm linh rộng rãi và hiệu quả nhất nên cũng dễ dàng dung hợp với các tôn giáo. Kể cả với trường hợp Islam giáo là một tôn giáo thế giới với công thức "*thanh gươm - vó ngựa - kinh Côran*", nhưng khi truyền vào Việt Nam và khu vực Đông Nam Á, Islam giáo đã khác hẳn với những nơi mà Islam giáo xâm thực bằng những cuộc chiến tranh chinh phục ở Tây Âu. Việc truyền bá Islam giáo vào Việt Nam bằng con đường "hòa bình", dung hòa với văn hóa bản địa, pha trộn với tín ngưỡng, phong tục, tập quán của cộng đồng người Chăm đã tạo nên một biến thể Islam giáo, gọi là Islam giáo Bani, mang đượm sắc thái phong tục, tín ngưỡng của người Chăm, giao thoa với Phật giáo, Ấn giáo, Bàlamôn giáo[1].

Như vậy, phong tục, tập quán của người Việt Nam sau khi tiếp biến với các tôn giáo đã thâu hóa tôn giáo làm cho mình trở nên mới mẻ hơn, phong phú hơn, sâu sắc hơn. Trong quá trình giao thoa như thế, tôn giáo và phong tục sẽ biến đổi theo hai trạng huống:

Một là, tôn giáo và phong tục đều được đại chúng hóa, dung hòa với nhau. Tôn giáo khi dung hợp với văn hóa bản địa thì trở nên đại chúng hơn, dễ dàng thâm nhập đời sống của người dân, còn phong tục thì biến đổi theo hướng "tiếp biến văn hóa", tích hợp với yếu tố bên ngoài để trở nên mới

1. Các lễ nghi tôn giáo được tiếp biến phù hợp với chế độ mẫu hệ và liên quan đến chu kỳ đời sống, lễ nghi nông nghiệp của người Chăm, không liên hệ với Islam giáo thế giới. Nhìn chung, Islam giáo ở Việt Nam đã mất đi tính cách chính thống.

mẻ hơn, phong phú hơn và có mặt trong không gian tôn giáo mới mẻ.

Tuy nhiên, phong tục khi được nhuốm màu thần thiêng của tôn giáo sẽ tăng thêm sức mạnh, trở nên huyền học, do đó o ép, trói buộc con người trong sự lo lắng bởi một lực lượng "vô hình". Còn tôn giáo bị phong tục hóa, đại chúng hóa thì trở nên dễ dãi, hạ thấp "thiên đường", "Niết bàn" vừa bằng mặt đất để cho tất cả chúng sinh có thể dễ dàng đạt được thì giáo thuyết trở thành hời hợt, thiếu thuần khiết, không còn là siêu phàm. Không gian thiêng, cảnh quan, nghi lễ của tôn giáo ít nhiều bị biến thái.

Hai là, xung đột có thể xảy ra khi tôn giáo và phong tục, tín ngưỡng có sự khác biệt, thậm chí đối chọi với nhau. Đại đa số các tôn giáo đều thờ nhất thần, đề cao đạo đức và hứa hẹn một môi trường tốt đẹp cho con người tu hành để thành Thánh, Thần, Phật, trong khi tín ngưỡng thờ đa thần, phiếm thần, phúc thần, hung thần, tà thần... với một số nghi lễ bị coi là hủ tục, mê tín như cúng thức ăn cho người đã chết, hiến tế. Mâu thuẫn nảy sinh dẫn đến việc tôn giáo dùng mọi cách (kể cả cưỡng bức) để thâm nhập, làm cho văn hóa dân tộc thì bị đứt gãy, mai một. Một số tập tục có tính đặc trưng tộc người đã bị loại bỏ do những quy định có tính chất bắt buộc của giáo lý tôn giáo. Ví dụ, đạo Tin Lành, Công giáo có những quy định không thuận chiều với phong tục, tập quán của người Việt, buộc người dân phải từ bỏ một số phong tục do tổ tiên để lại. Trước đây, người dân thường tin vào nhiều vị thần và đặt các vị thần ở nơi trang trọng trong ngôi nhà

hoặc không gian chung bất khả xâm phạm của làng, của cộng đồng để thờ (đình, đền, miếu, phủ, nhà Rông,...), nhưng khi theo đạo, họ không được thờ bất kể một ngẫu tượng nào khác ngoài đức Chúa, những không gian thiêng, những đối tượng thiêng và những câu chuyện thiêng bắt đầu mất dần đi ý nghĩa và vai trò của mình. Phong tục lâu đời thờ cúng tổ tiên cũng bị xóa bỏ. Mặc dù đến với Thiên Chúa hay Thượng đế một cách tự nguyện hay bị lôi kéo, dụ dỗ, đe dọa thì tâm thức tôn kính tổ tiên cũng bị xáo trộn và được thay thế bởi sự tôn kính một lực lượng vô hình khác. Hoặc, trước đây, cồng chiêng là vật thiêng, trong chúng đều có thần linh trú ngụ. "Tiếng chiêng là thanh âm kết nối cuộc sống thực tại của con người với thế giới thiêng liêng của thần linh"[1], nhưng sau khi đạo Tin Lành thâm nhập cộng đồng các dân tộc thiểu số ở Tây Nguyên, với quan niệm nhất thần, tiếng cồng, tiếng chiêng cũng dần mất đi ý nghĩa thiêng liêng. Nhà nghiên cứu Đinh Văn Hạnh đã viết "Khi mà gần 1/4 đồng bào các dân tộc thiểu số Tây Nguyên không còn tin vào các vị thần linh, không thực hiện các lễ nghi truyền thống, không còn thấy trong cồng chiêng còn có thần linh trú ngụ thì âm thanh cồng chiêng hẳn sẽ "nhỏ hơn" và không gian văn hóa truyền thống của thanh âm ấy khó tránh khỏi bị thu hẹp. [...] Văn hóa cồng chiêng vẫn tồn tại và phát triển, nhưng vị trí của nó trong đời sống sinh hoạt, đối tượng tín ngưỡng của nó đã

1. Đinh Văn Hạnh: "Không gian văn hóa và không gian văn hóa cồng chiêng Tây Nguyên", Tạp chí *Xưa và Nay*, số 370, tháng 12/2010, tr.22.

thay đổi. Mục đích tâm linh của cồng chiêng cũng không còn giống truyền thống. Âm thanh cồng chiêng trong cộng đồng Tin Lành là nơi nguyện cầu, chứa đựng ý nghĩa tương giao của người dân với Đức Chúa Trời. Như vậy, cấu trúc lễ hội văn hóa truyền thống đã thay đổi. Đó có thể là một không gian văn hóa cồng chiêng mới bên cạnh một không gian văn hóa cồng chiêng Tây Nguyên truyền thống - là di sản văn hóa của nhân loại..."[1].

Những giá trị nổi bật và sự phổ cập rộng rãi, truyền thống lâu đời của không gian văn hóa cồng chiêng, sự đóng góp tích cực của cộng đồng người Việt Nam trong việc bảo tồn sức sống của không gian văn hóa cồng chiêng như một bản sắc văn hóa truyền thống được duy trì, kế tục và phát huy chính là một trong những tiêu chí để UNESCO công nhận "Không gian văn hóa cồng chiêng Tây Nguyên là kiệt tác di sản truyền khẩu và phi vật thể của nhân loại" (ngày 15/11/2005). Sự kiện này có ý nghĩa to lớn, khơi dậy niềm tự hào về truyền thống văn hóa phong phú, độc đáo và giàu bản sắc của các dân tộc ở Tây Nguyên. Song, như những gì chúng ta đang chứng kiến, không gian văn hóa cồng chiêng đang có nguy cơ lụi tàn.

Bên cạnh đó, những hoạt động văn hóa lễ hội truyền thống của các dân tộc thiểu số như lễ hội Đâm trâu, lễ hội mừng Lúa mới, Năm mới cũng dần bị thu hẹp và mất đi chức

---

1. Đinh Văn Hạnh: "Không gian văn hóa và không gian văn hóa cồng chiêng Tây Nguyên", Tạp chí *Xưa và Nay*, số 370, tháng 12/2010, tr.25.

năng cố kết cộng đồng do quan niệm khác nhau giữa người dân theo và không theo đạo.

Ở Tây Bắc, có hiện tượng người dân theo đạo từ chối tham gia vào những sinh hoạt văn hóa cộng đồng. Người Mông theo đạo Tin Lành đã từ bỏ hay xem nhẹ các giá trị văn hóa truyền thống, không tham gia vào các sinh hoạt văn hóa, tín ngưỡng do dòng họ tổ chức. Ở Tây Nguyên, một bộ phận đồng bào theo đạo Tin Lành đập phá chiêng, ché, tuyên bố từ bỏ tục uống rượu cần, múa soang, diễn tấu cồng chiêng, hát dân ca... Chế độ mẫu hệ của một số tộc người Tây Nguyên và những tập quán truyền thống của gia đình mẫu hệ cũng dần bị thay đổi, những người theo đạo không còn tin tưởng vào các tập tục và các nghi lễ tinh thần truyền thống.

Mặc dù, bản sắc hay truyền thống không phải là cái có sẵn, bất biến mà được hình thành trong một quá trình đi từ dung nạp, cọ sát, va chạm, thậm chí là xung đột rồi trở thành thích ứng, thích hợp. Đôi khi chúng ta cũng phải chấp nhận những thay đổi, chuyển nhượng các giá trị truyền thống trong quá trình phát triển và giao thoa với các giá trị văn hóa khác. Trong trường hợp cái truyền thống không còn phù hợp với thế giới hiện đại như tục chém lợn của người Kinh ở làng Ném Thượng, Bắc Ninh; tập tục chôn sống trẻ sơ sinh theo mẹ nếu người mẹ sinh nở không may bị chết; tập tục rời làng đi nơi khác nếu làng đó có người chết đột tử, chết trẻ, chết dữ; tục ma lai của người Xtiêng - những người bị tình nghi là ma quỷ nhập sẽ bị cộng đồng trói lại, đem vào rừng, đào hố chôn sống, v.v. thì chúng ta có thể sẵn sàng từ bỏ. Chúng ta có thể bắt đầu một "truyền thống mới" trên cơ sở

tiếp thu, gạn đục khơi trong những giá trị mới, dần dần những giá trị mới đó sẽ trở thành cái truyền thống. Chúng tôi tin rằng, người Việt Nam đã có nhiều kinh nghiệm tiếp xúc với những nền văn hóa ngoại lai thông qua con đường tiếp nhận tôn giáo, sau mỗi lần tiếp xúc, tiếp biến, xung đột văn hóa ấy, chúng ta đều có một sự chọn lựa và văn hóa Việt Nam đã có một sự đổi mới khá sâu sắc, tạo nên bản sắc mới. Mô thức tiếp nhận các tôn giáo của người Việt Nam là xuất phát từ nhu cầu, sở thích, nguyện vọng. Họ thường xem xét các tôn giáo họ theo có phù hợp với phong tục tập quán của mình hay không. Trong quá trình tiếp cận và dung hợp đó, cả tôn giáo và phong tục đều có những diện mạo mới. Tôn giáo mang lại những sắc thái mới cho phong tục tập quán, tạo nên sự pha trộn và kết hợp giữa văn hóa cũ và văn hóa mới, giữa truyền thống và hiện đại, giữa bản địa và ngoại lai, dẫn đến một quá trình tái cấu trúc phong tục tập quán, tái cấu hình phương thức sản xuất tinh thần của người Việt.

Nói chung, tôn giáo và văn hóa, để tồn tại và phát triển, không chỉ cần bảo lưu giá trị căn cốt của mình mà còn cần phải thường xuyên thay đổi, thích ứng, hòa hợp với cái khác mình. Thực tế cho thấy, yếu tố quyết định sự thành công trong quá trình giao thoa văn hóa nằm ở sự hài hòa vừa đủ giữa yếu tố "quen" và "lạ". Linh mục Léopold Michel Cadière (1869-1955), trong những công trình nghiên cứu về đời sống tôn giáo của người Việt Nam đã nhận xét: bất cứ lý thuyết nào, tôn giáo nào nếu giúp người Việt Nam thỏa mãn nhu cầu tâm linh, tri thức và đạt được mục đích sinh tồn, phát triển

thì đều được chấp nhận (thậm chí được chủ động dung hợp), còn những gì mà mâu thuẫn, xung khắc với lề thói, tập quán, phong tục thì đều không qua được "cổng làng"... Theo lý thuyết của một số nhà xã hội học Mỹ, một trong những yếu tố tạo ra sự hút của tôn giáo là vì những khác biệt nhất định về văn hóa tạo ra sự tò mò và hấp dẫn, khiến người dân chấp nhận từ bỏ đi một phần vốn văn hóa đã có để theo đạo, nhưng cũng không ép buộc cho người dân theo phải chấp nhận từ bỏ quá nhiều vốn văn hóa sẵn có của họ. Một tôn giáo quá khác biệt và xa lạ buộc người tin theo phải hy sinh và từ bỏ quá nhiều vốn văn hóa của mình thường sẽ rất khó thành công.

4. Tác động đến an ninh con người

Trong giai đoạn gần đây, nhiều học giả đã nhắc tới vấn đề an ninh con người (human security) như một trọng tâm nhấn mạnh của chính sách an ninh quốc gia. Nguồn gốc của vấn đề an ninh con người xuất hiện từ trong bản tuyên bố của Tổng thống Mỹ Franklin Roosevelt năm 1941. Trong bài phát biểu này, F. Roosevelt đã khẳng định con người ở bất kỳ nơi nào trên thế giới cũng đều có các quyền tự do cơ bản như: tự do phát ngôn, tự do tôn giáo, tự do khỏi sự sợ hãi, tự do thoát khỏi nghèo khó[1]. Đó là những tiền đề cơ bản cho vấn đề an ninh

---

1. Lombardi, Clark B. and Wellman, James: "Introduction: Religion and Human Security: An Understudied Relationship" in James K. Wellman, Jr. & Clark B. Lombardi, eds.: Religion and Human Security: A Global Perspective, Oxford University Press, 2012, pp.1-17. Available at SSRN: https://ssrn.com/abstract=2639275

con người được đề cập ở nhiều quốc gia và trong nhiều chương trình nghị sự toàn cầu. Trong mọi vấn đề, tôn giáo hay nói hẹp hơn là an ninh tôn giáo có mối quan hệ mật thiết với vấn đề an ninh con người. Điều này cũng được thể hiện rõ nét trong những định nghĩa về an ninh con người. Trong báo cáo thường niên về phát triển con người của Chương trình Phát triển Liên hợp quốc (UNDP) năm 1994 định nghĩa an ninh con người là sự cấu thành của hai điều kiện là an toàn không bị đe dọa bởi đói nghèo, bệnh tật và sự áp bức, và được bảo vệ khi gặp những rủi ro bất thường trong cuộc sống, kể cả trong gia đình, trong công việc hay ngoài xã hội[1]. Báo cáo này cũng xác định bảy lĩnh vực chính của an ninh con người, bao gồm: (i) an ninh kinh tế (economic security) - hàm ý sự bảo đảm về việc làm và thu nhập cơ bản; (ii) an ninh lương thực (food security) - thể hiện ở việc được bảo đảm nhu cầu tối thiểu về lương thực, thực phẩm; (iii) an ninh sức khỏe (health security) - Thể hiện ở việc đảm bảo an toàn cho con người trước mọi nguy cơ đe dọa tới sức khỏe thể chất và sức khỏe tinh thần; (iv) an ninh môi trường (environmental security) - thể hiện ở việc được bảo vệ trước thiên tai, tai họa do con người gây ra và sự ô nhiễm môi trường sống; (v) an ninh cá nhân (personal security) - thể hiện ở việc được bảo vệ trước những hành vi tội phạm, bạo lực hoặc lạm dụng thể chất do bất kể chủ thể nào gây ra; (vi) an ninh cộng đồng (community security) - thể hiện ở việc được duy trì các mối

1. Theo http://lyluanchinhtri.vn/home/index.php/tu-dien-mo/item/2113-an-ninh-con-nguoi.html.

quan hệ và giá trị truyền thống của cộng đồng; (vii) an ninh chính trị (political security) - thể hiện ở việc được tôn trọng các quyền con người cơ bản, đặc biệt là các quyền dân sự, chính trị thể hiện ở việc được bảo đảm ở mức tối thiểu trong phòng chống dịch bệnh và chăm sóc y tế[1].

Từ định nghĩa kể trên của UNDP, có thể thấy an ninh con người đã bao hàm gần như đầy đủ các vấn đề kinh tế, chính trị và xã hội. Khái niệm an ninh con người phản ánh nhu cầu bảo vệ các cá nhân và các cộng đồng cụ thể trước các mối đe dọa chủ yếu xuất phát từ chính môi trường sống xung quanh họ, là các mối đe dọa phi quân sự. Việc bảo đảm an ninh con người, về bản chất, cũng chính là bảo đảm các quyền con người tương ứng. Ngược lại, bảo vệ và thúc đẩy các quyền con người tương ứng cũng chính là nhằm thực hiện, bảo đảm bảy dạng của an ninh con người. Thêm vào đó, cả an ninh con người và quyền con người đều hướng đến thúc đẩy các nguyên tắc dân chủ và sự phát triển về thể chế trong các xã hội như là những điều kiện để bảo đảm an ninh và các quyền của con người một cách bền vững.

Khi xem xét vấn đề an ninh tôn giáo, chúng ta có thể thấy sự ảnh hưởng của an ninh tôn giáo đối với việc bảm đảm an ninh cá nhân và an ninh cộng đồng. Ở Mỹ, ảnh hưởng lâu dài của đạo Tin Lành đã tác động sâu sắc đến hoạt động chính trị cũng như đời sống cá nhân. Đạo Tin Lành đã tác động cả

---

1. Theo http://lyluanchinhtri.vn/home/index.php/tu-dien-mo/item/2113-an-ninh-con-nguoi.html.

đến các chính sách đối ngoại và đối nội của Mỹ, cả đối với các tín đồ lẫn người ngoại đạo. Đối với các nước Islam giáo, các lời răn dạy từ kinh Côran có ảnh hưởng rất lớn đối với sự phát triển con người, tác động đến nhận thức và hành vi của con người. Islam giáo đã và đang chi phối nhận thức của con người ở các nước Trung Đông, và một bộ phận tín đồ tôn giáo ở khu vực này đã và đang bị cực đoan hóa, khi đó an ninh tôn giáo và an ninh con người đều không được bảo đảm.

Trong trường hợp Việt Nam, các vấn đề liên quan đến an ninh con người đã và đang được xem xét trong thời gian qua. Trong đó, vấn đề bảo đảm an ninh tôn giáo đã và đang có mối liên hệ mật thiết với an ninh con người. Không phải ngẫu nhiên mà ở những vùng an ninh tôn giáo được bảo đảm thì các vấn đề phát triển con người được quan tâm nhiều hơn. Ở nhiều khu vực, khi xuất hiện các hiện tượng tôn giáo mới, các vấn đề về con người và phát triển con người đã trở thành thách thức với cả cộng đồng. Khi đạo Tin Lành truyền bá vào các vùng dân tộc thiểu số (ví dụ, khu vực người Mông), một bộ phận dân cư đã thay đổi tập quán, tín ngưỡng để đi theo, cùng với đó là một loạt các vấn đề xã hội và con người khác phát sinh. Tôn giáo cũng có thể có những tác động tích cực đến an ninh con người như thay đổi lối sống của con người theo hướng tiến bộ hơn: giải ma thuật; con người trở nên khôn ngoan và lý tính hơn; ý thức hơn về các quyền con người, quyền kinh tế, quyền chính trị và các quyền xã hội khác. Song, tôn giáo cũng có tác động tiêu cực không nhỏ lên đời sống cá nhân, tạo nên sự sáo trộn trong tâm thức của

con người, tạo nên những khoảng trống hẫng hụt trong sự lựa chọn theo cái mới - cái cũ, lúng túng trong giải quyết xung đột văn hóa, kinh tế, lợi ích của họ.

Nói tóm lại, ảnh hưởng của an ninh tôn giáo đến các khía cạnh chính trị, kinh tế, văn hóa, con người đã và đang là một vấn đề được quan tâm nghiên cứu ở nhiều quốc gia trong thời gian qua. Ở Việt Nam, những tác động và ảnh hưởng của an ninh tôn giáo đối với các vấn đề chính trị, kinh tế, văn hóa và con người đã được nhìn nhận từ các vấn đề mà chúng ta thấy hằng ngày. Tuy vậy, kết quả nghiên cứu cụ thể còn khiêm tốn.

Chương IV

DỰ BÁO, TƯ VẤN CHÍNH SÁCH BẢO ĐẢM AN NINH TÔN GIÁO Ở VIỆT NAM

I. DỰ BÁO XU HƯỚNG AN NINH TÔN GIÁO Ở VIỆT NAM TRONG THỜI GIAN TỚI

1. Cơ sở của dự báo

1.1. Bối cảnh chính trị quốc tế trong tương quan với tôn giáo

Các nhà nghiên cứu và giới lãnh đạo phương Tây (cuối thế kỷ XIX đầu thế kỷ XX) cho rằng, *thế tục hóa* gắn với *hiện đại hóa* là đích đến, là nền tảng của trật tự xã hội trong tương lai, là thước đo đánh giá sự phát triển của các quốc gia trên thế giới. Thế tục hóa như là "sự thoát khỏi tôn giáo trong đời sống cộng đồng", "sự suy giảm về niềm tin và thực hành tôn giáo", "sự thay đổi về đức tin" hay "sự xuất hiện và phát triển của một triết lý nhân văn khác". "Chúng ta sẽ sống trong một xã hội thế tục và tôn giáo sẽ biến mất"[1].

---

1. Charles Taylor: A Secular Age, Cambridge MA: Belknap, 2007, p.423.

Tuy nhiên, lịch sử đã không diễn ra như dự báo. Tôn giáo đã không biến mất và thế tục hóa đã không trở thành cơ sở, tiền đề duy nhất cho sự phát triển của xã hội. Sau sự kiện ngày 11/9/2001 ở Mỹ, nhân loại đã có cái nhìn khác về tôn giáo trong trật tự thế giới đương đại đang phát triển.

Trong hai thập kỷ qua, theo Liên hợp quốc, chúng ta đang chứng kiến đỉnh cao đáng sợ của bạo lực toàn cầu bằng một con số báo động. Hai mươi năm trước, 80% viện trợ nhân đạo là dành cho những người bị ảnh hưởng bởi thiên tai. Hiện nay, 80% viện trợ dành cho những người bị đe dọa bởi xung đột bạo lực, trong đó có liên quan đến tôn giáo, điều đó cho thấy, tôn giáo đang nắm giữ một vị trí ngày càng tăng trong trật tự thế giới mới.

Trung tâm nghiên cứu Pew (Mỹ) đã đưa ra các ước tính về bức tranh tôn giáo của hơn 200 quốc gia và vùng lãnh thổ trong *Báo cáo về "Cảnh quan tôn giáo toàn cầu"* được công bố năm 2012, cho rằng, với nhiều loại hình tôn giáo cùng hiện diện, nhiều hình thức thực hành tôn giáo khác nhau chắc chắn sẽ đem lại những thách thức không nhỏ cho an ninh tôn giáo bởi các lực "ly tâm".

Để có thể nắm bắt được mối liên hệ giữa tôn giáo và an ninh ở Việt Nam trong những thập niên tới, trước hết cần hiểu về bốn trụ cột quan trọng của cấu trúc và sự vận động thế giới tạo nên những xu hướng của an ninh tôn giáo trên thế giới hiện nay:

(1) Thế giới đương đại đang phát triển và có những tiến bộ về mặt công nghệ, thu hẹp khoảng cách giữa các quốc gia, khiến quá trình toàn cầu hóa diễn ra ngày càng nhanh hơn

và sâu rộng hơn. Tuy nhiên, toàn cầu hóa đang không tạo ra một "thế giới phẳng" nhanh chóng như nhiều học giả nhận định mà trở nên cực kỳ phức tạp, bị phân tán, bị kết hợp như những ma trận, trở nên đa chiều và đa tổ chức hơn hẳn thế giới mà chúng ta biết trước đó.

(2) Toàn cầu hóa, hội nhập quốc tế đang tác động, thậm chí làm thay đổi mọi thực thể chính trị - xã hội, ảnh hưởng quan trọng đến nhận thức trong tương lai về các cộng đồng chính trị. Mặc dù nhà nước vẫn giữ vai trò quan trọng trong hệ thống chính trị, tuy nhiên, hệ thống nhà nước được xác lập có nguy cơ bị phá vỡ bởi quá trình toàn cầu hóa và hội nhập quốc tế. Nhà nước đang phải chia sẻ vai trò với các "thực thể phi nhà nước", những lực lượng này đang nhận được sự ủng hộ từ phía người dân.

(3) Các thực thể phi nhà nước không gắn liền với các biên giới quốc gia truyền thống sẵn có mà là "các cộng đồng có chung lợi ích" trên các phương diện xã hội, văn hóa, chủng tộc và tôn giáo. Các đặc trưng về văn hóa, chủng tộc và tôn giáo thường gắn liền với nhau và phá vỡ các đường biên giới quốc gia truyền thống. Lúc này, sự trung thành của người dân đã bị chia tách, phân tán. Họ đang sống ở quốc gia của họ, nhưng bản sắc và sự trung thành của họ lại hướng về một nơi khác, nơi đó đang hình thành một cộng đồng gắn chặt với các vấn đề liên quan đến tôn giáo của họ, kể cả nơi đó có thể có những khác biệt (thậm chí là xung khắc) với thể chế chính trị của quốc gia mà họ đang sinh sống.

(4) Khi các hệ thống chính trị - xã hội trở nên phức tạp hơn, khi những cấu trúc và biên giới của nhà nước có nguy cơ

suy yếu và lỏng lẻo hơn, khi người dân được tự do hơn trong việc lựa chọn tôn giáo thì vấn đề quản trị nhà nước trở nên phức tạp, quyền tự chủ của các cộng đồng bị thử thách.

Bốn yếu tố phân tích chính trị thế giới liên quan đến an ninh tôn giáo nêu trên là cơ sở để dự báo tình hình an ninh tôn giáo ở Việt Nam trong thời gian tới.

1.2. Bối cảnh kinh tế, chính trị, xã hội, văn hóa và tôn giáo của khu vực Đông Á

Đông Á từ lâu đã được coi là khu vực có ý nghĩa quan trọng trong lịch sử thế giới. Mối liên hệ của khu vực này với thế giới đã được xác lập từ thời kỳ cổ đại. Bối cảnh văn hóa Đông Á hiện nay bao hàm rất nhiều lĩnh vực, vấn đề thuộc kiến trúc thượng tầng và hạ tầng cơ sở như: nhà nước, tổ chức xã hội, tư tưởng, luật pháp, tôn giáo, văn hóa, nghệ thuật, ngôn ngữ, chữ viết, con người, hệ giá trị phổ quát Đông Á và các mô hình phát triển kinh tế của các nước châu Á.

Trước hết, đặc trưng điển hình nhất về mô hình phát triển kinh tế - xã hội của các quốc gia Đông Á là sự kết hợp nhuần nhuyễn giữa tinh thần phương Đông (truyền thống) với kỹ thuật hiện đại phương Tây (hội nhập), phát triển hài hòa, bền vững giữa kinh tế và văn hóa, được phương Tây biết đến với những "con rồng" Đông Á: Nhật Bản, Hàn Quốc, Trung Quốc, Xingapo...

Đặc trưng điển hình nhất về tổ chức xã hội của Đông Á là mô hình Nhà - Làng - Nước. "Làng" trong xã phương Đông nói chung được đặc trưng bởi tính cộng đồng và tính tự trị. Đây là nơi lưu giữ nhiều giá trị văn hóa truyền thống.

Trong các hệ tư tưởng Đông Á, Nho giáo có sức ảnh hưởng lớn. Tư tưởng Nho giáo từ lâu đã ăn sâu vào xã hội Đông Á (Nhật Bản, Hàn Quốc, Việt Nam, Triều Tiên, Xingapo,...) trở thành một giá trị truyền thống và ngày nay vẫn có vị trí đáng kể trong đời sống người dân và đời sống chính trị - xã hội.

Ngôn ngữ, chữ viết phổ quát chung của Đông Á là Hán ngữ. Nhiều quốc gia Đông Á trong lịch sử đã sử dụng hệ văn phạm Hán ngữ. Hán ngữ, theo các nhà ngôn ngữ học, có mức độ đa dạng ngang với nhóm ngôn ngữ lớn Roman (là một phân nhóm của nhóm ngôn ngữ gốc Ý/thuộc hệ Ấn - Âu). Nhóm Roman được chia ra làm ba nhánh: nhánh phía Đông, nhánh phía nam và nhánh Ý - Tây. Hán ngữ được sử dụng phổ biến ở các quốc gia Đông Á hiện nay như Xingapo, Malaixia, Philíppin, Nhật Bản, Trung Quốc, Việt Nam (thế kỷ XX trở về trước). Trong thời cổ đại và trung đại, Hán ngữ là một phương tiện quan trọng để tiếp thu những giá trị văn hóa khu vực và thế giới lúc bấy giờ. Như vậy, Hán ngữ trở thành công cụ siêu phương ngữ, thể hiện tính thống nhất văn hóa không chỉ của Trung Quốc mà trên một phương diện nào đó, còn là của cả khu vực. Hán ngữ cố định hóa giá trị văn hóa cổ Đông Á, trở thành "bệ đỡ" cho các nước Đông Á hội nhập thế giới (đặc biệt là thế giới phương Tây). Và tạo ra một sự khác biệt nhất định của khu vực Đông Á so với phần còn lại của thế giới.

Nói về con người Đông Á, giới nghiên cứu thường nhắc đến một số phẩm chất đặc trưng trong tính cách như tinh thần yêu nước, lòng tự hào dân tộc, ý thức cộng đồng cao,

cần cù lao động, tiết kiệm trong tiêu dùng, hiếu học, ham hiểu biết, tiếp thu nhanh (bắt chước giỏi) những cái mới của các quốc gia khác, không bị chi phối nhiều bởi chủ nghĩa cá nhân như phương Tây nên dễ hòa mình vào tập thể và chấp hành phương thức chỉ đạo tập trung đảm bảo mọi hành động thống nhất,... Những phẩm chất đó tạo nên một nét đặc trưng riêng biệt của người Đông Á, tạo nên một xã hội Đông Á khá ổn định.

Với một cách nhìn tổng thể, văn hóa của khu vực Đông Á mang một số đặc điểm phổ quát sau: (1) khác với văn hóa phương Tây (mang tính chất thành thị), văn hóa phương Đông mang đậm bản sắc nông nghiệp - nông thôn - nông dân; (2) văn hóa Đông Á là một nền văn hóa mở (điển hình là các nước Nhật Bản, Hàn Quốc, Trung Quốc, Việt Nam) sẵn sàng tiếp thu có chọn lọc những yếu tố tích cực từ bên ngoài, nhất là những yếu tố tiến bộ về khoa học kỹ thuật hiện đại của phương Tây.

Bức tranh tôn giáo tổng thể tại Đông Á rất đa dạng, vì đây là khu vực có sự giao lưu văn hóa từ rất sớm giữa các luồng văn hóa từ trong khu vực Đông Á (Trung Quốc, Ấn Độ, Arập) và phương Tây (Bồ Đào Nha, Tây Ban Nha, Anh, Pháp). Bốn tôn giáo điển hình có ảnh hưởng sâu sắc đến xã hội và con người Đông Á là Phật giáo, Công giáo, Islam giáo và Ấn Độ giáo (Hinđu giáo). Ở Đông Á, các tôn giáo bản địa và ngoại lai qua trường kỳ lịch sử, từ trước Công nguyên đến hiện nay, về cơ bản đã hoàn thành sứ mệnh truyền giáo. Qua quá trình truyền giáo, mỗi loại hình tôn giáo ở từng quốc gia cụ thể có thể bị bản địa hóa để hình thành diện mạo mới cho

phù hợp với đời sống văn hóa của quốc gia đó. Nhìn chung, quá trình thế tục hóa, bản địa hóa tôn giáo là một đặc trưng của các tôn giáo ở Đông Á. Đây sẽ là một luận cứ khoa học để chúng tôi đi đến khẳng định vai trò của tôn giáo trong việc duy trì trật tự đạo đức xã hội và phát triển kinh tế bền vững ở Đông Á.

Khi nói đến chính sách tôn giáo của Đông Á, giới học giả phương Tây thường tập trung vào chính sách của các nước xã hội chủ nghĩa ở Đông Á như Việt Nam, Trung Quốc, Triều Tiên. Với họ, sự ra đời của tư tưởng phương Tây về tự do tôn giáo (trong các thế kỷ XIX, XX) đã khởi xướng một sự chuyển đổi sâu sắc đến mức nó đòi hỏi phải tạo ra một "từ vựng" và nội hàm hoàn toàn mới cho tự do tôn giáo trong Hiến pháp, luật pháp của các quốc gia Đông Á. Tuy nhiên, các quốc gia Đông Á, điển hình như Trung Quốc, Nhật Bản, Thái Lan, Xingapo dù được coi là tiếp cận phương Tây sớm nhất, nhanh nhất, nhưng không có nghĩa là họ chấp nhận một cách không bàn cãi mọi ý tưởng và giả định của phương Tây về các vấn đề chính trị, tôn giáo như dân chủ, tự do.

Đông Á có thể xem là nơi có truyền thống lâu đời đã đưa tôn giáo vào kiến trúc thượng tầng (hệ thống tư tưởng chính thống, tôn giáo không tách rời khỏi chính trị). Ngay cả khi thời đại thay đổi, Hiến pháp và luật pháp của một số quốc gia Đông Á quy định về tính thế tục hóa nhà nước thì vị trí của tôn giáo trong các quốc gia này cũng rất khác nhau. Khảo cứu chính sách tôn giáo của một số nước Đông Á, chúng tôi rút ra một số khía cạnh sau:

(i) Các quốc gia có thể khác nhau trong việc bảo đảm đối xử bình đẳng theo luật pháp đối với người có đạo và không có đạo;

(ii) Có quốc gia thiết lập sự bình đẳng tôn giáo trong Hiến pháp hoặc luật pháp, có quốc gia không đề cập vấn đề đó;

(iii) Có quốc gia thành lập tôn giáo nhà nước, có quốc gia không;

(iv) Mức độ mà các tổ chức tôn giáo hoạt động trong nước được chính sách hóa, luật pháp hóa cũng khá khác nhau;

(v) Tôn giáo có thể được sử dụng làm cơ sở cho luật pháp của đất nước. Một số quốc gia với đa số dân là Islam giáo còn có tòa án tôn giáo với các mức độ tài phán khác nhau. Chính phủ của quốc gia Islam giáo đóng vai trò tích cực trong việc giám sát và chỉ đạo hình thức thực hành tôn giáo trong nước;

(vi) Hầu hết các quốc gia ở Đông Á thiết lập quyền tự do tôn giáo trong Hiến pháp và pháp luật, nhưng mức độ thực thi thì khác nhau;

(vii) Một số quốc gia có luật chống phân biệt đối xử; một số quốc gia khác có luật chống báng bổ;

(viii) Nhiều quốc gia ở Đông Á có sự phân biệt rõ ràng giữa tôn giáo hợp pháp và bất hợp pháp;

(ix) Một số quốc gia hạn chế đáng kể hoạt động của các nhóm Islam giáo, các nhóm tôn giáo mới (Philíppin, Trung Quốc);

(x) Mức độ khoan dung đối với tôn giáo ở các quốc gia Đông Á là khác nhau;

(xi) Chính quyền địa phương ở các nước khác nhau có mức độ hỗ trợ hoặc can thiệp khác nhau đối với bạo lực tôn giáo.

Trong bối cảnh Đông Á hiện nay, vai trò của các yếu tố dân tộc, tôn giáo và văn hóa ngày càng tăng trong khi dân tộc, tôn giáo và văn hóa ở Đông Á vốn có tính đặc thù trong lịch sử hình thành. Hiện nay, ở Đông Á xuất hiện xu hướng cực đoan tôn giáo và cao trào của chủ nghĩa dân tộc tôn giáo gia tăng.

Từ cách tiếp cận so sánh, xét một cách tổng thể, đặc điểm về dân tộc, tôn giáo ở Đông Á cần lưu ý mấy điểm sau: (1) có một sự khác biệt khá lớn về các nhóm dân tộc giữa Đông Bắc Á và Đông Nam Á. Các nhóm dân tộc ở Đông Bắc Á (Triều Tiên, Hàn Quốc, Nhật Bản, Mông Cổ) tương đối thuần nhất, trong khi ở Đông Nam Á lại vô cùng đa dạng (ngoài sức tưởng tượng). Về tôn giáo, ở Đông Bắc Á, ngày càng có nhiều người tin vào Phật giáo Đại thừa, Đạo giáo, Thần đạo, v.v.. Sau cuộc xâm lăng của phương Tây, Ki-tô giáo cũng đã có mặt ở Đông Á và số lượng tín đồ ngày càng tăng. Islam giáo không lan rộng ở Đông Bắc Á (ngoại trừ một số dân tộc thiểu số ở Trung Quốc tin vào Islam giáo). Các quốc gia Đông Nam Á có nhiều tôn giáo hơn, và hầu hết đều có một tôn giáo chủ lưu hoặc thống trị, đóng một vai trò lớn trong đời sống xã hội một cách chính thức hoặc không chính thức. Văn hóa, lịch sử của các quốc gia Đông Bắc Á chịu nhiều ảnh hưởng của văn hóa Trung Quốc, Đông Nam Á là nơi chịu ảnh hưởng của văn hóa Ấn Độ (bao gồm Phật giáo và Ấn Độ giáo) đồng thời là nơi giao lưu của văn hóa

Islam giáo và văn hóa Trung Quốc; (2) có sự đa dạng lớn ở Đông Nam Á về các nhóm dân tộc, ngôn ngữ và tôn giáo. Chủ nghĩa dân tộc ở các nước Đông Nam Á vẫn đang gia tăng, ổn định quốc gia vẫn chưa thực sự vững chắc, tiềm ẩn một số mối đe dọa an ninh phi truyền thống có liên quan đến tôn giáo. Các quốc gia Đông Á cũng cần phải hết sức cảnh giác với những tác động tiêu cực của chủ nghĩa dân tộc; (3) mặc dù có sự khác biệt về văn hóa giữa các quốc gia ở Đông Á, nhưng vẫn có một mẫu số chung là khá hòa hợp, khoan dung và đa nguyên tôn giáo. Ở Đông Bắc Á, văn hóa Trung Quốc vốn đã là một nền văn hóa đa dạng, với văn hóa Hán là chủ thể chính, bao hàm và tiếp thu văn hóa của các dân tộc thiểu số khác. Nhật Bản và Hàn Quốc đều là những quốc gia học tập và tiếp thu các nền văn hóa khác, và có thể đổi mới theo đặc điểm của mình; (4) một vài thập niên trở lại đây, ở Đông Á xuất hiện xu hướng cực đoan trong các tôn giáo và mối đe dọa khủng bố tôn giáo gia tăng. Trong nhiều trường hợp, xu hướng này gắn liền với nền tảng tôn giáo, dân tộc và văn hóa. Ở Đông Bắc Á, các giáo phái như Aum Shinrikyo, Pháp Luân Công xuất hiện, phản ánh ảnh hưởng của chủ nghĩa cực đoan. Ở Đông Nam Á, vấn đề phức tạp hơn, phong trào phục hưng tôn giáo lặng lẽ xuất hiện với nhiều lý do phức hợp.

Riêng vấn đề về Islam giáo ở Đông Á (tín đồ tập trung đông ở khu vực Đông Nam Á), ảnh hưởng của Islam giáo không chỉ thể hiện qua số lượng, mà còn ở vị thế trong an ninh chính trị và an ninh tôn giáo của khu vực. Các quốc gia Đông Nam Á khác nhau có cách ứng phó khác nhau,

tạo thành một "mô hình" khác biệt. Sau sự kiện khủng bố tại tòa tháp đôi của Mỹ ngày 11/9/2001, giới học giả và các chính trị gia phương Tây bắt đầu quan tâm đến cái gọi là "thuyết đe dọa Islam giáo". Tuy nhiên, họ đều tin rằng, khu vực Islam giáo ở Đông Nam Á nằm "ngoài rìa" của thế giới Islam giáo, nó tương đối ôn hòa và không có xung đột quá mức như ở phương Tây. Song trên thực tế, các vấn đề về sự chia rẽ của người Malaixia với người Philíppin và người Thái Lan ở miền Nam Thái Lan, các cuộc tấn công khủng bố ở Inđônêxia và xung đột sắc tộc ở các quốc gia mà Islam là thiểu số như Timo Lexte và Mianma vẫn còn khá nổi cộm.

Cuốn sách này cố gắng lựa chọn các quốc gia đại diện, tiêu biểu nhất để khảo cứu về mức độ tác động chính sách tôn giáo của các quốc gia này đến tình hình an ninh tôn giáo, từ đó đi đến nhận định rằng: năng lực và tính hợp pháp của quốc gia có thể giải thích một cách hiệu quả cho hành động kiểm soát của chính phủ đối với các tổ chức tôn giáo; các quốc gia có năng lực mạnh thường có thể kiểm soát hoạt động tôn giáo hiệu quả hơn, các chính phủ thiếu năng lực thường mất kiểm soát đối với xu hướng chính trị hóa và phân rẽ tôn giáo; các chính phủ có đủ nguồn lực hợp pháp như sự thống nhất quốc gia, hòa bình trong nước và sự phát triển kinh tế thường không cần thiết phải nâng đỡ các tổ chức tôn giáo để có được sự ủng hộ từ nó, còn các chính phủ thiếu tính hợp pháp hoặc tính hợp pháp phụ thuộc nhiều vào tôn giáo thì sẽ có xu hướng tăng cường ủng hộ đối với tôn giáo.

2. Dự báo về tình hình an ninh tôn giáo ở Việt Nam

Từ những phân tích về bối cảnh quốc tế, khu vực và chính sách tôn giáo tác động đến an ninh tôn giáo của một số quốc gia trong khu vực, chúng tôi rút ra một số dự báo về tình hình an ninh tôn giáo của Việt Nam trong tương lai gần như sau:

Thứ nhất, tôn giáo sẽ "tái tham gia" vào trật tự xã hội không chỉ với vai trò là một lực lượng quan trọng về đức tin (thần học) và nghĩa vụ (hành vi) tôn giáo, mà còn là một lực lượng mạnh mẽ về kinh tế, chính trị, xã hội (có thể có cả yếu tố vũ trang khi có những xung đột hay bạo động với chính quyền xảy ra).

Thứ hai, các tôn giáo ở Việt Nam đang có rất nhiều chương trình nhằm củng cố, bảo vệ tính chính thống, thu hút tín đồ với khẩu hiệu "xã hội không làm hết nhiệm vụ với cộng đồng thiểu số thì giáo hội tiếp tay và thay thế"[1].

Như vậy, vai trò của tôn giáo trong các vấn đề an ninh chính trị và các quan hệ xã hội sẽ ngày càng lớn hơn. An ninh và tôn giáo cần được hiểu một cách rộng hơn trên hai khía cạnh cơ bản: (i) an ninh toàn diện để phòng vệ quốc gia phải bao hàm các nhân tố phi nhà nước (hàm ý tôn giáo). Nhân tố phi nhà nước này cần được bao hàm vào trong luật pháp và các hoạt động quốc tế của Việt Nam trong tương lai vì các tổ chức tôn giáo sẽ được nhìn nhận là một trong số các nhân tố phi nhà nước (như các tổ chức phi chính phủ -NGOs),

---

1. Đỗ Quang Hưng: *Nhà nước - Tôn giáo - Luật pháp,* Nxb. Chính trị quốc gia Sự thật, Hà Nội, 2014, tr.358.

là một phần của trật tự thế giới mới; (ii) mô hình an ninh mới yêu cầu các tổ chức tôn giáo phải tham gia vào các thỏa thuận, hiệp định và liên minh để được bảo đảm an ninh. Việc thực hành tôn giáo không được phép gây tổn hại, đe dọa hay tác động đến các quyền của bất kỳ một cá nhân hay tổ chức nào.

Thứ ba, tôn giáo đang "trỗi dậy" để giành lại vị trí "chính trị" đã mất trước đây, muốn thay thế các hệ giá trị thế tục. Trong suốt thời gian qua (từ năm 1975 đến nay), vì lợi ích quốc gia, Nhà nước đã khẳng định tính pháp quyền trong quản trị xã hội và kiểm soát toàn bộ các tổ chức tôn giáo về mặt chính trị và an ninh. Sau khi công cuộc cách mạng giải phóng dân tộc thống nhất đất nước giành thắng lợi hoàn toàn và bắt đầu xây dựng chủ nghĩa xã hội trên cả hai miền Nam - Bắc, với sự chuyển biến quan trọng của ý thức hệ duy vật mácxít trong cách nhìn nhận về tôn giáo cũng như cách giải quyết các vấn đề tôn giáo, về một phương diện nào đó, cuộc cách mạng về văn hóa và tư tưởng cũng đã có được những kết quả khả quan.

Tuy nhiên, khi ý thức hệ duy vật thắng thế, chúng ta đã không xem xét thỏa đáng vai trò của tôn giáo trong đời sống xã hội và chính trị, không chú tâm nhiều tới việc đưa yếu tố tôn giáo vào phân tích chính trị, nên từng có thời kỳ chúng ta "bỏ bê" hoặc đối xử với tôn giáo bằng thái độ dung nạp hơn là thể hiện sự tôn trọng. Chính vì vậy, nhiều người đã không cắt nghĩa được vì sao tín đồ có thể tôn thờ tôn giáo của họ lớn lao hơn chính bản thân họ và hơn cả chính quyền. Từ đó, dẫn đến lo ngại mối đe dọa an ninh đến từ tôn giáo nếu trong

tương lai cho phép thế hệ trẻ tiếp xúc với các tôn giáo (đặc biệt là các tôn giáo "mới lạ", "cực đoan") xâm nhập từ nước ngoài vào trên phạm vi rộng lớn, những tôn giáo đó bị coi là mối đe dọa nghiêm trọng đến tương lai của chủ nghĩa vô thần thế tục trong một bộ phận lớn người dân không theo tôn giáo. Vậy nên, trong nỗ lực cố gắng bảo đảm an ninh tôn giáo, ổn định trật tự xã hội và chính trị, bảo vệ ý thức hệ, chính quyền đã đặt trọng tâm lớn vào việc đề ra các biện pháp hạn chế thực hành tôn giáo. Hệ quả là, người dân tìm cách "di cư" như một sự chạy trốn khỏi sự o ép tôn giáo, tìm đến nơi mà chính quyền địa phương phần nào chia sẻ, cảm thông với họ và họ có thể tự do trong bày tỏ đức tin. Nếu chúng ta không thể bắt đầu nắm bắt đức tin tôn giáo (kể cả các biểu hiện liên quan đến lịch sử, văn hóa, tộc người) thì chúng ta sẽ không thể "giao tiếp" được với người dân (tín đồ) và sẽ không cắt nghĩa được tại sao họ lại có thể tôn thờ, đánh đổi "thượng đế" của họ với quốc gia và mảnh đất mà họ đang gắn bó, sinh sống trên đó.

Trong tương lai, vấn đề "quyền và nghĩa vụ tôn giáo" cần phải "có mặt" trong các chương trình, kế hoạch xây dựng, phát triển đất nước để thúc đẩy vai trò của người dân (đặc biệt là người dân có tôn giáo), của tổ chức tôn giáo trong hợp tác với chính quyền nhằm giải quyết các vấn đề của đất nước ở thế bình đẳng, tin cậy.

Thứ tư, số lượng tín đồ của các tôn giáo lớn (Phật giáo, Công giáo, Tin Lành) đều đang tăng lên, tuy không đồng đều ở các khu vực. Số lượng tín đồ Công giáo ở các vùng miền núi Tây Bắc, Tây Nam, Tây Nguyên đang giảm đi hoặc chững lại, còn số tín đồ theo đạo Tin Lành, đặc biệt là các hệ phái

Tin Lành của Mỹ như Báptíp, Ngũ Tuần[1] (pentecostal), Trưởng Lão (Presbyterian), Cơ đốc Phục lâm (The Seventh-day Adventist), Chứng nhân Giêhôva (Jehovah's Witnesses), Môn đệ đấng Christ (Disciple of Christ), Mặc môn[2] (Mormon/ The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints), Tin Lành Giám lý liên hiệp, Phúc Âm toàn vẹn đang tăng lên nhanh chóng ở các địa bàn đó. Trong khi số lượng tín đồ theo các hệ phái Tin Lành truyền thống đang chững lại, còn số lượng người theo đạo Tin Lành thuần túy Phúc Âm và Tin Lành bảo thủ lại tăng lên. Cũng trong thời gian này, việc các hệ phái Tin Lành và Công giáo tăng cường truyền đạo vào các khu vực vốn mang đậm màu sắc tín ngưỡng bản địa ở các vùng "nhạy cảm về an ninh chính trị" của Việt Nam và số tín đồ là người dân tộc thiểu số chiếm số đông (Mông, Dao, Sán, Êđê, Mnông, Giarai, Bana, Vân Kiều,...) có thể dẫn đến những xáo trộn về đời sống chính trị - xã hội ở những khu vực này.

Thứ năm, số giáo sĩ của đạo Tin Lành, Công giáo chịu sự chi phối không nhỏ của các lực lượng bên ngoài (nhất là Mỹ và cả cộng đồng tôn giáo Việt Nam ở hải ngoại), dẫn đến chuyển hóa về tư tưởng, thái độ chính trị theo chiều hướng xấu, thúc đẩy nhiều hoạt động tôn giáo trái pháp luật, thách thức chính quyền, đẩy chính quyền vào thế "đã rồi", đẩy giáo dân đối chọi với chính quyền, gây sức ép buộc chính quyền phải thừa nhận hoặc lờ đi cho tồn tại.

---

1. Ở Việt Nam, phái Ngũ Tuần còn được biết tới với tên gọi là "Hội thánh tư gia".

2. Ở Việt Nam, phái Mặc môn còn được biết tới với tên gọi là đầy đủ là Giáo hội các Thánh hữu ngày sau của chúa Giê su Ki-tô/The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints.

Thứ sáu, sự "hồi sinh" của tôn giáo liên quan mật thiết đến các vấn đề chính trị quốc tế, phát triển kinh tế, nhân quyền và dân chủ. Công cuộc Ki-tô hóa, Tin Lành hóa Việt Nam có thể trở thành một bàn đạp chiến lược và xung kích thực hiện sứ mệnh "cải đạo", "cải ý thức hệ" ở Việt Nam.

Thứ bảy, xu hướng trở lại của tôn giáo trong đời sống xã hội như nối lại mối quan hệ giữa các quy chuẩn tôn giáo với các quy chuẩn thế tục, nội dung tôn giáo trong văn hóa và những thay đổi có tính tôn giáo trong các lĩnh vực của đời sống xã hội (kinh tế, chính trị, văn hóa, môi trường, an sinh xã hội, tộc người...). Chiều kích tôn giáo trong đời sống chính trị - xã hội đã nảy sinh vấn đề phải "chiếm lại, đòi lại những gì đã mất" (tài sản, đất đai, cơ sở thờ tự,...) một cách mạnh mẽ hơn. Đặc biệt, chiều kích tôn giáo hòa quyện chặt chẽ với chiều kích sắc tộc (chủ nghĩa tộc người) sẽ "thần thánh hóa" các cuộc "nổi loạn" đòi ly khai, quyền tự quyết dân tộc.

Thứ tám, vấn đề Islam giáo ở Việt Nam, trong tương lai, cũng cần được đưa vào các phân tích an ninh tôn giáo và an ninh quốc gia. Trong mấy thập kỷ qua, diễn ngôn chính trị đang bận tâm với vấn đề Islam giáo "hồi sinh" và "trỗi dậy" theo xu hướng cực đoan hóa.

Islam giáo đang "hồi sinh" và "trỗi dậy" là một sự thật bởi những nhân tố sau:

(1) Về mặt nhân khẩu học, tỷ lệ tăng dân số theo Islam giáo được dự báo là từ 20% lên 25% đến năm 2050. Mức tăng này góp phần gia tăng đều đặn số lượng tín đồ Islam giáo trên toàn cầu mà không cần bất kỳ biện pháp nào để người dân chuyển đổi sang Islam giáo.

(2) Các quốc gia Islam giáo trên khắp thế giới đã được "nuôi dưỡng" và "duy trì" bởi nguồn tài trợ lớn từ các quốc gia

Arập với nguồn tài nguyên kinh tế dầu mỏ. Sức hấp dẫn của các quỹ liên kết, quỹ tín dụng và ngân hàng Islam giáo đóng vai trò là chất xúc tác cho các chính sách ngày càng thân thiện của các chính phủ phương Tây với Islam giáo trong bối cảnh nền kinh tế đầy cạnh tranh ngặt nghèo. Nhiều chính phủ có xu hướng chấp thuận sự hiện diện của Islam giáo với hy vọng kéo theo nguồn tài trợ và hợp tác kinh tế của các quốc gia Trung Đông.

(3) Islam giáo có nhiều tiềm năng để phát triển ở các nước hậu Ki-tô giáo phương Tây thông qua con đường nhập cư, người tị nạn hay sự chuyển đổi tôn giáo. Mặc dù giới bảo thủ chính trị và các nhóm xã hội dân sự ở phương Tây đang cố gắng làm chậm tốc độ tăng trưởng này, nhưng chính sách đa văn hóa, luật chống phỉ báng tôn giáo không cho phép từ chối, phân biệt giữa các nhóm dân cư khác nhau kể cả nhóm nhập cư sẽ tạo điều kiện để các nhóm người Islam giáo quy mô lớn tiếp tục di cư đến các quốc gia phương Tây. Chưa kể, Văn phòng tôn giáo của Liên hợp quốc đã liên tục "vận động hành lang" cho Islam giáo, ngăn chặn sự phỉ báng, chỉ trích Islam giáo.

Những nhân tố trên đã thúc đẩy sự phát triển của Islam giáo ở các quốc gia phi Islam giáo trên toàn cầu và khả năng xuất hiện các lực lượng Islam giáo có khả năng toàn trị, trở thành siêu quyền lực trong lĩnh vực tôn giáo, quyết tâm lấy lại vị thế quan trọng "chính đáng" của mình trong trật tự quốc tế sau hàng thế kỷ suy yếu. Và họ có thể sẽ cố gắng giành được điều này bằng cách "thách thức" thế giới (kể cả là bằng biện pháp bạo lực). Sự dịch chuyển của Islam giáo không chỉ nhằm đến các quốc gia Tây Âu mà cả các quốc gia Đông Á (đặc biệt là Philíppin, Inđônêxia, Malaixia, Brunây).

Do đó, nguy cơ mất an ninh tôn giáo từ nhóm Islam giáo cực đoan là một dự báo gần đối với Việt Nam.

Tính đến năm 2020, tín đồ Islam giáo ở Việt Nam có khoảng 80 nghìn người (chiếm khoảng 0,08% dân số), số lượng ít nhất so với các nước Đông Nam Á khác[1], nhưng trong tương lai, Islam giáo Việt Nam sẽ có xu hướng quan hệ gắn bó với cộng đồng Islam giáo Đông Nam Á bởi nền tảng tôn giáo tương đồng, bởi mối quan hệ dòng tộc (hôn nhân, huyết thống), chủng tộc, quan hệ ngôn ngữ, quan hệ giao thương gần gũi.

Trước đây, Islam giáo Việt Nam khá cách ly với thế giới Islam Arập do trở ngại về ngôn ngữ, do lai tạp với Phật giáo và Ấn Độ giáo nên tính chính thống suy giảm. Hiện nay, cộng đồng Islam giáo Việt Nam bắt đầu có quan hệ thường xuyên hơn với cộng đồng Islam giáo khu vực Đông Nam Á. Trong lộ trình củng cố sự tồn tại và hướng đến khu vực mới là Đông Á, cộng đồng Islam giáo Arập đang nỗ lực tăng cường quan hệ ngoại giao - kinh tế, tạo ảnh hưởng sâu rộng, quan tâm nhiều đến cộng đồng Islam giáo Việt Nam dưới nhiều hình thức: đào tạo chức sắc, cung cấp học bổng cho sinh viên du học đến các quốc gia Trung Đông[2], cấp chi phí

1. Theo thống kê chưa đầy đủ, tín đồ Islam giáo chiếm 87% dân số Inđônêxia; 76% dân số Brunây; 61% dân số Malaixia; 14% dân số Xingapo; 5% dân số Philíppin; 5% dân số Thái Lan; 5% dân số Timo Lexte; 3,8% dân số Mianma; 1,5% dân số Lào; 1,5% dân số Campuchia. Số liệu do tác giả tổng hợp.

2. Từ năm 2006 đến 2018: hàng trăm sinh viên Việt Nam là tín đồ Islam giáo được cấp học bổng du học ở Arập Xêút, Ai Cập, Libi, Côoét. Theo: Báo cáo tổng hợp kết quả nghiên cứu đề tài cấp Bộ: "Cộng đồng Hồi giáo Việt Nam trong hội nhập quốc tế", Chủ nhiệm đề tài: Trần Thị Minh Thu, Ban Tôn giáo Chính phủ, năm 2018.

hành hương đến thánh địa Mecca[1], cung cấp kinh phí xây dựng sửa chữa thánh đường, in ấn kinh Côran, viện trợ nhân đạo[2], hợp tác kinh tế[3]...

Do vậy, chúng ta cũng không thể chủ quan trước sự "chuyển hướng" của Islam giáo sang các nước trong khu vực Đông Nam Á. Các tổ chức cực đoan Islam giáo có thể chuyển địa bàn hoạt động mới sang các nước Đông Nam Á (trong đó có Việt Nam) sau khi bị thất thủ tại khu vực Trung Đông, Bắc Phi vì:

---

1. Mỗi năm, Hoàng gia Arập Xêút tài trợ 30-100 suất hành hương đến thánh địa Mecca cho tín đồ Islam giáo Việt Nam (trung bình mỗi suất trị giá khoảng trên 4.000 USD). Theo: Báo cáo tổng hợp kết quả nghiên cứu đề tài cấp Bộ: "Cộng đồng Hồi giáo Việt Nam trong hội nhập quốc tế", Chủ nhiệm đề tài: Trần Thị Minh Thu, Ban Tôn giáo Chính phủ, năm 2018.

2. Các tổ chức từ thiện Islam giáo thường xuyên viện trợ nhân đạo cho cộng đồng Islam giáo ở Việt Nam: Hội trăng lưỡi liềm đỏ Abu Dhabi (UAE), Đại sứ quán UAE tại Hà Nội, Tổ chức từ thiện IHH, Sadatakái, Hassen (Thổ Nhĩ Kỳ), Ngân hàng phát triển Islam giáo (IDB), Quỹ Baiytul Azzakah (Côoét) đã từng hỗ trợ 400.000 USD để xây cầu, làm đường, mua xe cứu thương cho hai tỉnh Tây Ninh và An Giang. Theo: Báo cáo tổng hợp kết quả nghiên cứu đề tài cấp Bộ "Cộng đồng Hồi giáo Việt Nam trong hội nhập quốc tế", Chủ nhiệm đề tài: Trần Thị Minh Thu, Ban Tôn giáo Chính phủ, năm 2018.

3. Nhiều tập đoàn, công ty của các quốc gia Islam giáo Trung Đông đã mở văn phòng đại diện, chi nhánh tại Việt Nam như: dự án Ngân hàng liên doanh giữa Vietinbank và Ngân hàng Islam giáo Cata, dự án đầu tư năng lượng, lọc dầu Nghi Sơn, tổ hợp hóa dầu Long Sơn.

Công nhân lao động Việt Nam đi xuất khẩu sang các nước Trung Đông tăng mạnh. Theo số liệu thống kê năm 2018, có khoảng 200.000 công nhân lao động Việt Nam có mặt tại Arập Xêút, Ai Cập, Libi, Côoét. Theo: Báo cáo tổng hợp kết quả nghiên cứu đề tài cấp Bộ "Cộng đồng Hồi giáo Việt Nam trong hội nhập quốc tế", Chủ nhiệm đề tài: Trần Thị Minh Thu, Ban Tôn giáo Chính phủ, năm 2018.

(1) Về mặt địa lý, Việt Nam có nhiều rừng rậm, núi non hiểm trở, là địa bàn lý tưởng thiết lập căn cứ (như đã từng diễn ra với lực lượng FULRO, Tin Lành Đề ga ở Tây Nguyên).

(2) Việt Nam đã vươn lên, trở thành "nước đang phát triển, có thu nhập trung bình thấp"[1], tuy nhiên tỷ lệ dân số nghèo đói về kinh tế, nhất là ở các vùng sâu, vùng xa, vùng đồng bào dân tộc thiểu số còn tương đối cao, các đối tượng bất mãn, yếu thế, thất nghiệp sẵn sàng gia nhập đội ngũ những phần tử chống đối, cực đoan tôn giáo.

(3) Việt Nam là nước được xếp hạng là đa dạng tôn giáo, sắc tộc, văn hóa (nhất thế giới). Sự khác biệt về văn hóa, tôn giáo là một nguyên nhân quan trọng dễ gây xung đột. Các lực lượng chống đối lợi dụng vấn đề "phục quốc Chămpa" gắn với cộng đồng Chăm theo Islam giáo, thành lập "Hiệp hội Chăm Islam giáo Việt Nam", "Hội đồng giáo cả Chăm Islam giáo Việt Nam", "Đảng nhân quyền Chămpa", "Đoàn thanh niên Chămpa", chưa kể cộng đồng người Chăm ở Mỹ tham gia trong tổ chức "Văn phòng Chămpa quốc tế", "Hội bảo tàng văn hóa Chămpa Hoa Kỳ", thông qua các tổ chức này nắm và chi phối các hoạt động của cộng đồng Islam giáo ở Việt Nam, kích động tư tưởng thù địch, ly khai, khơi lại lịch sử quá khứ tộc người Chăm, văn hóa Chăm, vương quốc Chămpa.

(4) Người Việt Nam, một thời gian dài, gắn bó nhiều hơn với các tôn giáo, tín ngưỡng truyền thống bản địa (Nho giáo,

1. Ban Tuyên giáo Trung ương, Ban Chỉ đạo công tác thông tin đối ngoại: *Rạng danh Tổ quốc, cơ đồ Việt Nam,* Nxb. Chính trị quốc gia Sự thật, Hà Nội, 2021, tr.15.

Phật giáo, Đạo giáo và các tôn giáo đa thần khác), nên chính quyền địa phương và Trung ương có lúc đã có những chính sách và thái độ ứng xử thiên vị đối với các nhóm tôn giáo truyền thống này, quyền lợi của các tôn giáo khác như Công giáo, Tin Lành, Islam giáo chưa được quan tâm thỏa đáng (thậm chí đôi khi, một số chính quyền địa phương còn phân biệt đối xử), điều này góp phần kích hoạt tinh thần "đối đầu" để đòi hỏi quyền tự do tôn giáo.

(5) Một số nước trong khu vực Đông Á có thể sẽ kết hợp với các nước Islam giáo (dựa trên quan điểm "kẻ thù của kẻ thù là bạn") trong cuộc chiến tranh thương mại với Mỹ đang diễn ra và để cạnh tranh, chống lại thế giới phương Tây (đặc biệt là Mỹ và EU). Khi đó, những khác biệt và xung đột hệ giá trị giữa phương Tây, Đông Á, các nước Islam giáo sẽ gia tăng; có thể kéo theo Việt Nam vào các cuộc tranh luận về vấn đề dân chủ, nhân quyền, tự do tôn giáo.

Do vậy, Việt Nam cần nắm chắc mọi diễn biến về tình hình an ninh tôn giáo trên thế giới (đặc biệt là ở các quốc gia láng giềng trong khu vực Đông Nam Á) để có những giải pháp ứng phó kịp thời, chính xác.

II. MỘT SỐ TƯ VẤN (GIẢI PHÁP) CHO VẤN ĐỀ AN NINH TÔN GIÁO Ở VIỆT NAM HIỆN NAY

Sau sự kiện khủng bố ngày 11/9/2001 ở Mỹ, tôn giáo đã trở thành một trọng tâm chính trong chủ đề an ninh quốc gia và quốc tế, nhưng không nhiều chính phủ đặt vấn đề tôn giáo lên hàng tiền cảnh, tôn giáo không được tích hợp chặt chẽ vào lĩnh vực an ninh như nó cần có. Thậm chí, có

khuynh hướng khẳng định, mối quan hệ giữa tôn giáo và an ninh là zero-sum (tổng bằng không), tức là, nếu tăng cường an ninh nhất thiết phải giảm bớt tự do tôn giáo để hạn chế bạo lực cực đoan tôn giáo. Hầu hết các quốc gia đều chủ trương đa dạng hóa kinh tế và xây dựng thể chế chính trị dân chủ. Do đó, các quốc gia đều đặt ưu tiên cho những biện pháp được coi là giữ gìn trật tự xã hội và chính trị thông qua các chính sách hướng tới đẩy mạnh phát triển kinh tế và chính trị.

Mối đe dọa an ninh tôn giáo ở Việt Nam, hiện tại, chưa đến mức độ báo động "đỏ". Khi giới chính trị và khoa học thế giới nói nhiều về các mối nguy cơ khủng bố tôn giáo mang tính quốc tế thì giới lãnh đạo và các nhà khoa học của Việt Nam quan ngại nhiều hơn đến mối đe dọa từ hoạt động cực đoan tôn giáo và chủ nghĩa tộc người trong nước. Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII của Đảng đã nhận định rõ: "Tình hình thế giới tiếp tục diễn biến nhanh, phức tạp, khó dự báo. Hòa bình, hợp tác, liên kết để phát triển vẫn là xu thế lớn những chủ nghĩa dân tộc cực đoan, xung đột cục bộ, sắc tộc, tôn giáo, tranh chấp lãnh thổ, tài nguyên là những thách thức lớn đe dọa sự ổn định và phát triển ở một số khu vực, quốc gia"[1]. Tình hình an ninh tôn giáo trên thế giới và khu vực đang có chiều hướng ngày càng phức tạp hơn, các cuộc xung đột có màu sắc tôn giáo không chỉ là đòi hỏi quyền tự do tôn giáo chính đáng mà còn liên quan nhiều đến các khía cạnh chính trị, kinh tế, văn hóa khác.

---

1. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII*, *Sđd*, t.2, tr.87.

Để bảo đảm an ninh tôn giáo ở Việt Nam trong thời gian tới, cần nghiên cứu, phân tích xem mối đe dọa an ninh tôn giáo xuất hiện từ những nhân tố nào để tìm cách tháo gỡ từ chính nhân tố đó.

Có thể đúc kết một số nhóm giải pháp cần thiết để giải quyết các nhiệm vụ trước mắt và lâu dài liên quan đến tôn giáo như sau:

1. Các giải pháp trước mắt

Trước mắt, hai vấn đề nổi cộm có nguy cơ làm mất an ninh tôn giáo ở Việt Nam cần được giải quyết, đó là: (1) bùng phát hiện tượng tôn giáo mới (đặc biệt có liên quan đến yếu tố nước ngoài, cực đoan); (2) tranh chấp, khiếu nại, khiếu kiện tôn giáo.

**** Giải pháp đối với các hiện tượng tôn giáo mới (nhóm tôn giáo nước ngoài và nhóm cực đoan)***

Các cơ quan quản lý nhà nước về tôn giáo của Việt Nam hiện nay đang rất khó can thiệp *trực tiếp* vào các hiện tượng tôn giáo mới vì Hiến pháp và luật pháp quy định quyền tự do lựa chọn tôn giáo của người dân và quyền được bày tỏ, thực hành niềm tin tôn giáo. Nhà nước chỉ có thể can thiệp *gián tiếp* đối với các tôn giáo mới (trong đó có nhóm cực đoan) thông qua hệ thống tư pháp, tòa án khi các tôn giáo này vi phạm pháp luật, bị kiện, bị cáo buộc là vi phạm an ninh trật tự, an ninh quốc gia hay làm tổn hại đến sức khỏe, tính mạng, tiền bạc, tài sản, nhân phẩm của con người.

Có ba kịch bản ứng xử với hiện tượng tôn giáo mới (trong đó có nhóm tôn giáo nước ngoài và nhóm cực đoan).

Giải pháp “*cứng rắn*”: “kiên quyết” ngăn chặn, nghiêm cấm, không công nhận, không cấp đăng ký sinh hoạt cho các hiện tượng tôn giáo mới.

Ưu điểm: Kiểm soát, ngăn chặn nguy cơ bùng phát các tà đạo trong số các hiện tượng tôn giáo mới; ngăn chặn nguy cơ xung đột giữa tôn giáo cũ và tôn giáo mới.

Hạn chế: có thể vi phạm vào điều khoản quyền tự do lựa chọn tôn giáo, tín ngưỡng và tự do bày tỏ, thực hành đức tin của người dân. Bị hạn chế, nghiêm cấm, các hiện tượng tôn giáo mới sẽ lấy quần chúng, dư luận quốc tế để gây sức ép với trong việc thừa nhận và cho phép hoạt động.

Giải pháp “ôn hòa”: Cấp đăng ký hoạt động cho tất cả các hiện tượng tôn giáo mới[1]. Các hành vi quá khích, cực đoan,

1. Năm 1995, ở Nhật Bản, tín đồ của giáo phái mới Aum tấn công bằng khí gas độc ở khu vực tàu điện ngầm làm chết nhiều người vô tội. Liên quan đến vụ án này, Chính phủ Nhật Bản khi đó mới thảo luận xem luật nào có thể áp dụng để cấm các tôn giáo mới, theo đó, có ít nhất hai bộ luật đã được xem xét áp dụng cho trường hợp Aum, đó là Luật hợp tác tôn giáo (Religious Corporations Laws) và Luật chống lật đổ (Anti-subversive). Nhật Bản đã thực hiện sửa đổi và thông qua Luật pháp nhân tôn giáo (năm 1995). Tiêu điểm của Luật pháp nhân tôn giáo là “tăng cường sự giám sát của Nhà nước đối với các tổ chức tôn giáo mới; và yêu cầu các tổ chức tôn giáo phải công khai tình hình tài chính” nhằm kiểm soát chặt chẽ hơn hoạt động của các tổ chức tôn giáo mới.

Năm 1999, Nhật Bản thông qua một luật mới dành riêng cho giáo phái Aum. Luật này vẫn cho phép đạo Aum hoạt động nhưng phải thông tin thường xuyên về mọi hoạt động của mình cũng như hồ sơ của mỗi thành viên và chịu trách nhiệm trước pháp luật khi các thành viên có những hành động quá khích hoặc vi phạm pháp luật.

vi phạm pháp luật của cá nhân tín đồ tôn giáo sẽ bị xử lý theo pháp luật tùy theo mức độ vi phạm như phạt tù, tử hình, phạt hành chính hoặc rút phép đăng ký sinh hoạt của tổ chức tôn giáo đó.

Ưu điểm: Tôn trọng nhu cầu tôn giáo của người dân, tôn giáo mới được tự do tạo dựng và không bị kiểm soát, từ đó tôn giáo mới có thể có thiện cảm và sẽ hợp tác lành mạnh, ủng hộ nhà nước. Chính quyền không có những căng thẳng từ tôn giáo mới thì cũng sẽ bớt đi một nỗi lo về bảo đảm an ninh xã hội. Các hiện tượng tôn giáo mới khai thác các "vấn đề nóng" của đời sống chính trị - xã hội, xem đó là sự phản biện xã hội. Các tôn giáo mới khai thác các yếu tố "pháp thuật", ở một chừng mực nào đó, nó giúp con người đạt được trạng thái "thị phạm ma thuật" có thể giải quyết một phần bế tắc trong cuộc sống của họ mà khi ở trạng thái tâm lý bình thường họ không thể tự giải quyết được.

Hạn chế: Không kiểm soát được các tà đạo, bị động khi các tôn giáo mới có hành vi cực đoan; không ngăn chặn nguy cơ xung đột giữa tôn giáo cũ và tôn giáo mới; không định hướng cho người dân lựa chọn các tôn giáo chân chính.

Giải pháp "không đều tay": Các cơ quan chức năng kiểm soát các hiện tượng tôn giáo mới một cách "không đều tay": thường quan tâm nhiều hơn đối với các tôn giáo mới có nguồn gốc phái sinh từ Công giáo, Tin Lành vốn tiềm ẩn mối đe dọa đối với sự ổn định chính trị hoặc đặt ra những thách thức đối với tính chính thống của các tôn giáo khác; nới lỏng kiểm soát đối với các hiện tượng tôn giáo mới không có nguồn gốc từ Công giáo, Tin Lành.

Nói chung, để giải quyết vấn đề tôn giáo mới ở Việt Nam hiện nay (đặc biệt là các hiện tượng tôn giáo cực đoan/tà đạo) cần triển khai một số giải pháp sau:

(1) Cần tính đến vấn đề pháp nhân cho hiện tượng tôn giáo mới (theo lộ trình của Luật pháp và kinh nghiệm đã từng thực hiện với các tôn giáo nội sinh). Xây dựng bộ tiêu chí (nội bộ) rõ ràng phân định Chính, Tà đạo để hỗ trợ cho công tác cấp đăng ký sinh hoạt, đăng ký pháp nhân (Chú ý: không lấy tiêu chí của tôn giáo truyền thống (cũ) để nhìn nhận, nhận diện, đánh giá các hiện tượng tôn giáo mới). Với các trường hợp bị xếp vào *tà đạo* thì cần có một hệ thống *Luật pháp đầy đủ*, hệ thống *tư pháp mạnh* xử lý *"cứng rắn"*, còn các tôn giáo (không bị xếp vào tà đạo) thì cho đăng ký sinh hoạt để quản lý. Không nên vì quá lo lắng trước hiện tượng tôn giáo mới mà o bế, cấm đoán, cảnh giác với các hiện tượng tôn giáo mới.

(2) Sử dụng phương tiện truyền thông xã hội để định hướng niềm tin công chúng khi lựa chọn tôn giáo. Đưa tin chính xác, nguồn tin tin cậy thuyết phục.

(3) Tranh thủ tiếng nói từ chính cộng đồng tôn giáo (đặc biệt là chức sắc tôn giáo) trong nhận diện, đấu tranh với các hiện tượng tôn giáo có khuynh hướng cực đoan, tiêu cực.

(4) Chủ động hạn chế dòng tiền từ các cá nhân, tổ chức quốc tế cho các tổ chức tôn giáo trong nước để ngăn chặn nguồn tài chính cho sự tăng trưởng và khả năng hoạt động của các nhóm tôn giáo cực đoan trong nước.

(5) Tham gia rộng rãi hơn với các nước ASEAN và cộng đồng quốc tế (Nhật Bản, Hàn Quốc, Inđônêxia, Malaixia, Mỹ,

Ôxtrâylia, Ấn Độ,...) để tìm kiếm sự ủng hộ mạnh mẽ trong việc giải quyết các vấn đề tôn giáo trong nước và tà đạo du nhập từ nước ngoài vào Việt Nam.

(6) Đưa môn *Tôn giáo học* vào giáo dục học đường cho các đối tượng: học sinh, sinh viên, cán bộ lãnh đạo quản lý, để:

- Học sinh, sinh viên, gia đình nhận diện được chính giáo - tà giáo.

- Khai thác giá trị đạo đức của tôn giáo trong giáo dục học đường, từ đó cổ vũ, tôn vinh thiên hướng phát triển lành mạnh, hoàn thiện hơn của tôn giáo. Người dân có thể lựa chọn hệ tư tưởng thế tục hoặc hệ tư tưởng tôn giáo làm mục tiêu cho cuộc sống của họ bởi xét cho đến cùng, cả tôn giáo và xã hội thế tục đều cùng chung mục đích là vì hạnh phúc con người.

- Nâng cao hiểu biết về tôn giáo cho đội ngũ cán bộ để từ đó tham mưu chính sách, ứng xử, giải quyết tôn giáo một cách chính xác, khoa học.

**** Giải quyết tranh chấp, khiếu nại, khiếu kiện tôn giáo***

(1) Giải quyết triệt để các bức xúc của người dân liên quan đến tôn giáo, hướng tới giải quyết các vấn đề phát sinh để ngăn chặn xu hướng dẫn tới xung đột. Xây dựng kịch bản can thiệp khi xảy ra tình huống xấu nhất của an ninh tôn giáo. Sử dụng biện pháp ngoại giao, sức mạnh kinh tế trước, cuối cùng mới sử dụng lực lượng vũ trang để giải quyết khi bất ổn, xung đột an ninh tôn giáo xảy ra.

(2) Tất cả các tôn giáo phải cam kết và ràng buộc bởi một đạo luật phổ quát là đối xử bình đẳng, tôn trọng sự dị biệt

trong đức tin, thậm chí cần xem đó là nền tảng thần học, tín lý, cũng như các nguyên tắc, chuẩn mực luân lý căn bản buộc tín đồ phải thực thi, nếu vi phạm phải xem đó là hành vi chống lại Thánh thần[1] để ngăn chặn các hành vi chống lại các dị giáo và các đức tin khác nhân danh bảo vệ đức tin.

(3) Nghiêm cấm lưu hành, truyền bá tài liệu tôn giáo như Kinh sách, chú giải Kinh sách có nội dung được cho là kích động cực đoan, bạo lực hoặc có hình ảnh, ngôn ngữ không phù hợp hoặc đưa ra các tuyên bố về tính ưu việt tuyệt đối của tôn giáo. Nhà nước cần ban hành các biện pháp cấm lưu hành hoặc kiểm duyệt một số tài liệu tôn giáo (đặc biệt là phát hành nguồn tài liệu nhập khẩu); cần có một đội ngũ chuyên gia tham vấn, thẩm định tính hợp pháp, hợp lý của quyết định cấm lưu hành các tài liệu tôn giáo có nội dung không lành mạnh.

(4) Có nhiều biện pháp, cách thức để hòa giải xung đột tôn giáo, ưu tiên hơn cả là Chính phủ nên phát huy vai trò của các nhà lãnh đạo tôn giáo để chống lại các cuộc xung đột nội bộ, tiếp cận các nhóm yếu thế trong xã hội và đối thoại với chính quyền để phòng, chống xung đột xảy ra.

(5) Xây dựng các kịch bản và giải pháp ứng phó khi có bất ổn về an ninh tôn giáo. Lúc này, các biện pháp được thực hiện để bảo đảm an ninh tôn giáo và an ninh quốc gia bao gồm:

---

1. Tín đồ Công giáo khi bị ghép vào tội chống lại Thiên chúa sẽ bị phạt "vạ tuyệt thông" (rút phép thông công) tức là đã tự tách mình ra khỏi cộng đồng dân Chúa, không được lĩnh nhận và cử hành mọi bí tích được xem là cội rễ của sự hiệp thông vào nhiệm thể Chúa Ki-tô trong yêu thương và hiệp nhất. Người bị rút phép thông công coi như ở ngoài giáo hội.

(i) Sử dụng kênh ngoại giao để tập hợp các đồng minh và cô lập các mối đe dọa, giảm thiểu các nguyên nhân xuyên quốc gia gây mất an ninh tôn giáo trong nước.

(ii) Hợp tác với các đối tác an ninh khác trong khu vực và quốc tế (Nhật Bản, Hàn Quốc, Inđônêxia, Malaixia, Mỹ, Ôxtrâylia, Ấn Độ,...) để tìm kiếm sự ủng hộ mạnh mẽ trong việc giải quyết các vấn đề tôn giáo trong nước và tà đạo du nhập từ nước ngoài vào Việt Nam.

(iii) Phản ứng nhanh nhạy, sắc bén trước các vấn đề chính trị quốc tế.

(iv) Tạo sức mạnh kinh tế để thực hiện tốt các biện pháp an ninh: duy trì lực lượng vũ trang hiệu quả; chú trọng công tác huấn luyện, diễn tập, khả năng cơ động trong tác chiến chống khủng bố chuyên trách, chuyên nghiệp; nghiên cứu các tình huống xung đột tôn giáo ở một số quốc gia điển hình như Ấn Độ, Xuđăng, Libăng, Nigiêria, Xri Lanca, Ucraina, Ixraen, Palextin, Irắc, Maxêđônia, Mỹ... để tìm ra bản chất sâu xa của xung đột trong từng tình huống cụ thể, từ đó có giải pháp phù hợp[1]; thực hiện các biện pháp

---

1. Chẳng hạn, trường hợp Kashmir của Ấn Độ thì sử dụng đối thoại liên tôn giáo là hiệu quả, nhưng với trường hợp Ixraen và Palextin thì phải cần đến cả các cuộc đàm phán ngoại giao thế tục. Với Irắc thì cần thúc đẩy sự đồng cảm giữa các quốc gia trong cùng hệ ngôn ngữ Arập và dòng phái Islam. Trường hợp Nigiêria thì cần thêm tiếng nói của các nhà lãnh đạo tôn giáo trong hòa giải trung gian giữa người Muslim và các Ki-tô hữu (đã thành công ở Tiểu bang Plateau, chấm dứt xung đột đẫm máu). Trường hợp Xuđăng thì trước tiên cần hòa giải giữa hai nhóm dân tộc ở miền Nam Xuđăng - Bắc Xuđăng và một dự án cải thiện quan hệ Ki-tô giáo và Hồi giáo ở miền Nam Xuđăng. Trong trường hợp của Maxêđônia thì cần những nỗ lực thiết lập một Hội đồng liên tôn để thúc đẩy hòa bình giữa đức tin và cộng đồng dân tộc Maxêđônia.

phòng thủ dân sự và chuẩn bị khẩn cấp (bao gồm cả luật chống khủng bố).

(6) Chủ động hạn chế dòng tiền từ các cá nhân, tổ chức quốc tế dành cho các tổ chức tôn giáo trong nước để ngăn chặn nguồn tài chính cung cấp cho sự tăng trưởng và khả năng hoạt động của các nhóm tôn giáo cực đoan trong nước.

(7) Thành lập “Hội đồng tư vấn tôn giáo quốc gia”

Hội đồng tư vấn tôn giáo quốc gia (có thể trực thuộc chính phủ hoặc là một tổ chức độc lập phi chính phủ), thành viên Hội đồng gồm: đại diện chức sắc các tôn giáo (do tôn giáo đề cử), các chuyên gia tôn giáo, đại diện lãnh đạo các cơ quan quản lý nhà nước về tôn giáo.

“Hội đồng” có thể giúp chính quyền nâng cao sự hiểu biết về các sắc thái tôn giáo và văn hóa đang diễn ra, xác định các mối đe dọa ban đầu đối với sự ổn định do xung đột tôn giáo hoặc sắc tộc thiểu số tôn giáo có thể gây ra.

“Hội đồng” có thể đưa ra những tư vấn giàu thông tin và nhạy cảm chính trị về hệ lụy tôn giáo và văn hóa của các quyết định mà chính quyền chuẩn bị thực hiện hoặc cần phải thực hiện.

“Hội đồng” có thể đóng vai trò hòa giải giúp giải quyết tình trạng hiểu nhầm giữa chính quyền đức tin. “Hội đồng” có thể và cần được coi là nguồn lực quan trọng nhằm ngăn chặn xung đột.

“Hội đồng” có trách nhiệm tham vấn cho Chính phủ giải quyết các vấn đề tôn giáo (đặc biệt là các điểm nóng tôn giáo); tư vấn xây dựng, phản biện chính sách, pháp luật về tôn giáo; giám sát các cơ quan chức năng trong thực thi chính

sách tự do tôn giáo; đối thoại giữa các tôn giáo khi có xung đột xảy ra; giám sát các hoạt động tôn giáo có nguy cơ mạo phạm (báo cáo Chính phủ và các cơ quan chức năng); là phát ngôn viên của Chính phủ về tình hình tôn giáo trong nước trước thế giới (khi cần).

Kinh phí hoạt động của "Hội đồng" có thể do các tổ chức tôn giáo tự đóng góp hoặc do Chính phủ tài trợ (theo các dự án, đề án cụ thể mà *Hội đồng* đề xuất, kiến nghị hoặc Chính phủ đặt hàng).

2. Các giải pháp lâu dài

**** Về công tác tư tưởng***

(1) Nâng cao nhận thức của người dân và cả hệ thống chính trị về vị trí vai trò của an ninh tôn giáo trong an ninh quốc gia. Phát huy sức mạnh tổng hợp của mọi lực lượng, tổ chức, cá nhân, toàn dân tham gia bảo đảm an ninh tôn giáo, đặc biệt là các tổ chức tôn giáo (trong đó vai trò của chức sắc tôn giáo rất quan trọng) theo hướng "vận động, đoàn kết, tập hợp các tổ chức tôn giáo, chức sắc, tín đồ sống "tốt đời, đẹp đạo", đóng góp tích cực cho công cuộc xây dựng và bảo vệ Tổ quốc"[1].

Trách nhiệm của chính quyền là phải hiểu tôn giáo của người dân để khuyến khích họ có ý thức tự bảo đảm trật tự nội bộ của mình. Cụ thể hơn, cần khuyến khích hoạt động đào tạo, càng có nhiều nhà lãnh đạo tôn giáo được đào tạo

1. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII*, *Sđd,* t.1, tr.144.

bài bản, tức là càng có nhiều giáo sĩ hiểu rõ về đức tin thì sẽ càng ít khả năng đức tin bị giới *"buôn chính trị"* thao túng. "Trường đạo" chính là an ninh.

(2) Tôn trọng tự do tôn giáo. Tự do tôn giáo cần được coi là yếu tố quyết định đối với an ninh quốc gia. Người dân khi chưa được thỏa mãn quyền tự do tôn giáo thì họ vẫn có nguy cơ trở thành "chủ thể" của tình trạng bạo động và bất ổn chính trị. Nhận thức được tầm quan trọng của việc bảo đảm quyền tự do tôn giáo đối với an ninh quốc gia, trong diễn ngôn chính trị, Đảng ta đã chỉ rõ: "Bảo đảm cho các tổ chức tôn giáo hoạt động theo quy định pháp luật và hiến chương, điều lệ được Nhà nước công nhận"[1] và "Tạo điều kiện cho các tổ chức tôn giáo sinh hoạt đúng quy định của pháp luật; chủ động giúp đỡ, giải quyết các nhu cầu hoạt động tôn giáo, tín ngưỡng, tâm linh của quần chúng, đồng thời chủ động phòng ngừa, kiên quyết đấu tranh với những hành vi lợi dụng tín ngưỡng, tôn giáo để chia rẽ, phá hoại khối đại đoàn kết toàn dân tộc"[2].

(3) Đối thoại tôn giáo - chính quyền là một giải pháp phổ biến được thế giới áp dụng, nhưng ở Việt Nam giải pháp này còn yếu và thiếu tính chuyên nghiệp. Đối thoại tôn giáo để giải quyết những hiểu lầm, tìm kiếm lợi ích chung, và đặc biệt là để cô lập những kẻ cực đoan trong các tổ chức tôn giáo

---

1. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII, Sđd*, t.1, tr.171.

2. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII, Sđd*, t.2, tr.141.

và đội ngũ tín đồ. Thúc đẩy đồng thuận xã hội để làm suy yếu hệ tư tưởng cực đoan.

(4) Các tôn giáo nếu khai thác các *vấn đề nóng* của đời sống chính trị - xã hội như tham nhũng, sai lầm của Chính phủ trong một số chính sách kinh tế, môi trường,... Ở một chừng mực nhất định, đó là sự phản biện xã hội, không nên vội vã quy kết đó là chống đối, thù địch.

(5) Tuyên truyền (trên nhiều phương tiện thông tin đại chúng) đề cao vai trò khoan dung, yêu chuộng hòa bình của tôn giáo để chống lại khuôn mẫu tôn giáo cực đoan. Tuyên truyền, cổ vũ, khen thưởng các hoạt động giải quyết bất đồng, xung đột tôn giáo kịp thời, hiệu quả. Xây dựng và ký kết cam kết chung giữa các tôn giáo tham gia bảo vệ hòa bình quốc gia, quốc tế.

**** Về chính sách, luật pháp***

(1) *Chính sách là một trong những công cụ bảo đảm an ninh, hóa giải xung đột.*

Nhà nước là một trong những chủ thể giải quyết mọi bất hòa, xung đột xã hội. Trong trường hợp xung đột có liên quan đến tôn giáo, Nhà nước không nên dùng lực lượng chuyên chính để giải quyết các vấn đề liên quan đến tôn giáo. Trong tất cả các cuộc xung đột giữa Nhà nước và tôn giáo, những cuộc đấu tranh đòi ly khai sắc tộc gắn với ly khai tôn giáo, một phần nguyên nhân đều bắt nguồn từ chính sách dân tộc và tôn giáo của Nhà nước. Chính sách ấy đã khiến tín đồ cảm thấy bị bỏ rơi, quên lãng, tụt hậu do không được hưởng lợi nhiều từ chương trình phát triển kinh tế - xã hội của

chính phủ, không được chia sẻ về cảm xúc, nhu cầu tôn giáo, cảm thấy thiếu một điểm tựa tâm linh trong khi đời sống vật chất quá nghèo túng và lạc hậu lâu nay không thể thay đổi được. Thái độ, ứng xử thiên vị với Phật giáo đi cùng thái độ (đôi khi) thô bạo, cứng nhắc của chính quyền khi giải quyết nhu cầu tôn giáo của đồng bào khiến các tôn giáo nhóm nhỏ cho rằng họ bị kỳ thị, vô tình "đánh thức" ngọn lửa ly khai. Ngọn lửa này lúc đầu chỉ là các điểm nhóm lẻ tẻ, âm thầm sẽ được các lực lượng phản động, chống đối chờ trực sẵn để thổi bùng lên thành một phong trào ly khai sắc tộc đi kèm ly khai tôn giáo. Đồng bào tham gia phong trào đó không cần biết mình sẽ được hưởng lợi gì, mất gì, chỉ cần điều đó làm họ thỏa mãn là đã giải quyết những bức xúc lâu nay bị dồn nén của họ.

Nhận thức được ý nghĩa, vai trò của chính sách dân tộc, tôn giáo, Đảng ta đã chỉ đạo: Tập trung hoàn thiện và triển khai thực hiện tốt các chính sách dân tộc, tôn giáo[1]. Nhà nước phải coi "chính sách" như một công cụ hữu hiệu giải quyết an ninh tôn giáo. Duy trì sự hài hòa và "tiết chế" giữa các tôn giáo là một nội dung quan trọng của chính sách tôn giáo.

(2) Luôn kịp thời điều chỉnh chính sách, pháp luật liên quan đến tôn giáo cho tương thích với thực tiễn trên nguyên tắc *thỏa mãn tối đa nhu cầu hợp lý về tôn giáo* của người

1. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII*, *Sđd,* t.1, tr.50-51.

dân. *Cân bằng giữa thế tục và tôn giáo*; thực hiện đầy đủ, nhất quán cam kết đối xử *bình đẳng tôn giáo, tự do tôn giáo* là yếu tố căn cốt để bảo đảm an ninh tôn giáo.

Phải giữ đúng nguyên tắc: Nhà nước Việt Nam là *nhà nước thế tục* (*secular state), tôn giáo là tôn giáo công dân (civic religion),* nghĩa là, không có tôn giáo do Nhà nước thành lập, không có nhà thờ hay cơ sở thờ tự tôn giáo do Nhà nước xây dựng, tôn giáo là việc riêng của xã hội dân sự, tất cả mọi người đều được quyền tự do tạo dựng và lựa chọn theo hoặc không theo một tôn giáo nào đó.

(3) Cần sự tham gia tích cực của cả cơ quan hành pháp và lập pháp trong việc nhận diện vấn đề an ninh tôn giáo để có tác động, kiểm soát tích cực, hiệu quả vào bộ máy của chính quyền địa phương và xã hội công dân trong công tác tôn giáo.

(4) Ngăn chặn sự can thiệp, giảm thiểu nguồn tài trợ của bên ngoài cho các cá nhân, tổ chức tôn giáo trong nước để hạn chế sự phát triển và khả năng hoạt động của các nhóm tôn giáo quá khích, cực đoan trong nước.

(5) Xây dựng nhà nước pháp quyền về tôn giáo. Nhà nước quản lý xã hội bằng luật pháp, các tôn giáo đều bình đẳng trước pháp luật. Nhà nước không tài trợ, không can thiệp vào công việc nội bộ của các tôn giáo, tạo lòng tin cho nhân dân và các tổ chức tôn giáo về một nhà nước thế tục trung lập và thượng tôn pháp luật để họ không phải lo lắng tương lai sẽ có một tôn giáo nào đó có thể có mặt trong trật tự quyền lực chính trị - xã hội mới ở Việt Nam. Nếu không làm được như vậy, mối bất ổn an ninh tôn giáo là hiện thực gần.

**** Về vấn đề dân chủ, nhân quyền***

Để bảo đảm an ninh tôn giáo phải giải quyết tận gốc các vấn đề về dân chủ, nhân quyền, giải quyết triệt để các bức xúc của người dân liên quan đến quyền con người. Văn phòng Cao ủy Nhân quyền của Liên hợp quốc đã cảnh báo rằng, nếu hôm nay chúng ta buông lỏng cho các vi phạm về nhân quyền thì ngày mai, chúng ta sẽ gánh lấy xung đột. Nói chung, cần cố gắng không làm gia tăng mối lo ngại về quyền con người khi thực thi các hoạt động bảo vệ an ninh quốc gia. Chính quyền không nên nhân danh bảo vệ an ninh quốc gia để siết chặt quyền tự do tôn giáo. Chính sách kinh tế với tính toán lợi ích hay chính trị mà không phục vụ lợi ích chung của người dân và bỏ quên vấn đề nhân quyền sẽ là một sai lầm lớn.

**** Về cải cách kinh tế, chính trị, xã hội toàn diện***

Tình trạng nghèo đói về kinh tế, đông dân, mất việc làm là yếu tố thúc đẩy các đối tượng bất mãn, những người bị loại trừ, yếu thế sẵn sàng gia nhập tổ chức tà đạo và tham gia vào đội ngũ những phần tử chống đối, gây mất an ninh tôn giáo và an ninh quốc gia. Do đó, tăng trưởng kinh tế, xóa đói giảm nghèo, cải thiện điều kiện sống, tạo việc làm và cơ hội thăng tiến, thu hẹp khoảng cách giàu - nghèo đối với nhóm người yếu thế là biện pháp hữu hiệu để xóa bỏ những bất đồng, xung đột lợi ích, đồng nghĩa với việc bảo đảm an ninh tôn giáo.

Cải cách kinh tế - xã hội phải đi liền với "cải cách chính trị" và đổi mới chính trị. Nhiều người đồng nhất và nhầm lẫn cải cách chính trị với cải cách "hệ thống chính trị" tức là cải tổ

bộ máy và tổ chức chính trị (Đảng, Nhà nước, các đoàn thể chính trị - xã hội) nên lo ngại không đề cập. Thực chất, cải cách chính trị có nghĩa rộng hơn, đó là đổi mới tư duy chính trị, tầm nhìn chính trị, chính sách chính trị, mô hình chính trị, ứng xử chính trị, văn hóa chính trị, quan hệ chính trị, bản lĩnh chính trị, con người chính trị, tổ chức chính trị... Thậm chí còn cần đổi mới cả "công nghệ chính trị" (đặc biệt cần thiết trong xử lý, giải quyết các điểm nóng xung đột). Tác giả Nguyễn Văn Vĩnh cho rằng, để giải quyết một điểm nóng, một cuộc xung đột, một tình huống bất ổn cần phải có *công nghệ chính trị*, Việt Nam chưa có được sự hiểu biết cần thiết về vấn đề công nghệ chính trị nên thực hành còn yếu kém. Trong công nghệ chính trị, nó không chỉ giải quyết các bất ổn, mà cao hơn còn là khủng hoảng, khủng bố[1].

Khi chính trị bất ổn, tôn giáo dễ bị lợi dụng vào mục đích tranh giành quyền lực. Chính trị bất ổn cũng hạn chế vai trò của tôn giáo trong thúc đẩy sự ổn định xã hội. Các điểm nóng tôn giáo thường diễn ra ở các quốc gia bất ổn về chính trị hoặc xâm phạm đến quyền tự do tôn giáo một cách nghiêm trọng. Ngược lại, ổn định chính trị sẽ thúc đẩy vai trò của tôn giáo trong tăng trưởng kinh tế và công bằng xã hội, thúc đẩy tôn giáo tạo cơ hội cho mọi người hòa nhập cộng đồng, giảm sự bất bình. An ninh tôn giáo được bảo đảm, tôn giáo sẽ có cơ hội phát huy tác dụng của đức tin

1. Theo Nguyễn Văn Vĩnh: "Một số vấn đề về đổi mới chính trị đồng bộ, phù hợp với đổi mới kinh tế ở Việt Nam hiện nay", *Tạp chí Cộng sản*, số 7/2019.

trong quá trình giúp tín đồ trở nên năng động, tự lực làm giàu chân chính, xóa đói, giảm nghèo.

Nhận định trên đã được minh chứng trong thực tế, sau cuộc chính biến năm 1991 ở Liên Xô, hệ thống xã hội chủ nghĩa lâm vào thoái trào, cũng từ thời điểm này, các điểm nóng tôn giáo ở Việt Nam bắt đầu gia tăng: vụ Công giáo ở Trà Cổ (năm 1998); 8 vụ bạo loạn chính trị gắn với Tin Lành Đề ga ở Tây Nguyên (từ năm 2001 đến 2004); vụ Thích Thái Hòa, Thích Quảng Độ tuyên bố chống chủ nghĩa Mác - Lênin và Đảng Cộng sản cầm quyền (năm 2000-2001); linh mục Nguyễn Văn Lý tuyên truyền “Tuyên ngôn 10 điểm” (Tự do tôn giáo hay là chết) (năm 2002); vụ linh mục Ngô Quang Kiệt đòi tòa Khâm sứ 42 Nhà Chung (năm 2007); vụ đòi đất giáo xứ Thái Hà (năm 2008); vụ giáo xứ Tam Tòa (Quảng Bình, năm 2009); vụ Mường Nhé (Điện Biên, năm 2012); vụ giáo phận Vinh với Formosa (năm 2015),...

**** Về an sinh xã hội***

Đi đôi với cải cách kinh tế, chính trị là bảo vệ môi trường. Khủng hoảng môi trường ảnh hưởng trực tiếp đến chất lượng cuộc sống của người dân, gây thiệt hại về kinh tế, việc làm; tổn hại về sức khỏe; cản trở những quyền cơ bản của con người khiến người dân bức xúc, mất niềm tin, đổ lỗi cho Chính phủ, dễ dẫn đến “quay lưng” chống đối chính quyền.

Cải thiện hệ thống an sinh xã hội, bảo trợ xã hội tốt để người dân nghèo được tiếp cận với cơ hội giáo dục, chăm sóc y tế, thụ hưởng phúc lợi xã hội công bằng, từ đó giúp họ không cảm thấy mình ở nhóm người yếu thế, bị loại trừ, không bất mãn, tránh bị lôi kéo, dụ dỗ gia nhập đội ngũ phần tử

chống đối, gây mất an ninh tôn giáo. Trật tự xã hội tồi tệ là "mảnh đất màu mỡ" cho sự nảy nở của tôn giáo cực đoan.

Nói chung, cần có một chiến lược và chính sách chung cho các vấn đề an sinh xã hội chính như giảm đói nghèo, giải quyết việc làm, tạo sự bình đẳng trong cơ hội kinh tế. Trong đó tập trung vào ba vấn đề lớn: (i) cải thiện và nâng cao đời sống vật chất, tinh thần cho người dân và thu hẹp khoảng cách xã hội; (ii) bảo đảm các quyền con người và công bằng xã hội không phân biệt tôn giáo, dân tộc. Tạo cơ hội bình đẳng cho tất cả tín đồ và tổ chức tôn giáo; (iii) Nhà nước và tôn giáo tăng cường đối thoại để giải quyết xung đột.

**** Về hợp tác quốc tế***

Việt Nam cần hợp tác chặt chẽ với các quốc gia trên thế giới (đặc biệt là các nước trong khu vực) về an ninh tôn giáo để phối hợp triển khai các giải pháp dài hạn, toàn diện, thống nhất, hiệu quả giữa các quốc gia. Chủ trương trao quá nhiều quyền tự do cho tôn giáo của một số quốc gia có thể tạo ra những nguy cơ mất an ninh nghiêm trọng như vụ việc giáo phái Aum Shinryko (Nhật Bản) đã được Hiến pháp bảo vệ để tránh khỏi hoạt động điều tra trước khi thực hiện cuộc tấn công bằng khí sarin tháng 3/1995 vào hệ thống tàu điện ngầm ở Tokyo; hay nhóm Islam giáo Hizb ut-Tahrir (HT) đánh bom ngày 07/7/2005 ở London (Anh) do nhóm này đã bị cấm hoạt động ở Đức nhưng lại không bị cấm ở Anh.

Lâu nay, các nguồn lực để bảo đảm an ninh quốc gia thường có xu hướng phân bổ cho các vấn đề chính trị (chế độ), kinh tế (sản xuất, tài nguyên quốc gia) mà xem nhẹ, thậm chí lãng quên vấn đề an ninh tôn giáo. Trong bối cảnh hiện nay, an ninh

tôn giáo cần mở rộng ra nhiều bình diện, nhiều vấn đề liên quan: bình đẳng, nhân quyền, dân chủ, nghèo đói, nhà ở, dịch bệnh, định kiến xã hội, lạc hậu, ô nhiễm môi trường, suy thoái đạo đức xã hội, tội phạm, tham nhũng,... Việt Nam có thể có những ưu tiên khác nhau trong các vấn đề an ninh nói trên, nhưng nhìn chung, nên có một chiến lược và chính sách chung cho các vấn đề chính như giảm đói nghèo, giải quyết việc làm, tạo bình đẳng trong cơ hội kinh tế, bảo đảm tài nguyên xã hội, nguồn lực con người và nguồn lực tự nhiên để phát triển bền vững. Trong bối cảnh hiện nay, có thể đạt được an ninh tôn giáo thông qua việc củng cố nền dân chủ, nhân quyền và hài hòa mọi nhu cầu của người dân (trong đó có nhu cầu tôn giáo).

Trong lịch sử phát triển, Việt Nam chịu ảnh hưởng sâu sắc từ các nền văn minh lớn như của Trung Quốc, Ấn Độ và phương Tây. Sự đa dạng văn hóa, tôn giáo, sắc tộc cùng với sự khác biệt lớn về mặt kinh tế, xã hội đã tạo mầm muống cho các cuộc xung đột và nguy cơ mất an ninh quốc gia mà một trong những xung đột điển hình nhất lại liên quan đến các vấn đề tôn giáo - dân tộc. Sắc tộc hay tôn giáo đều có thể là nguyên nhân bên ngoài "che đạy" các nguyên nhân cơ bản do đối xử bất bình đẳng, sai lầm và thất bại trong chính sách của Nhà nước đã dẫn đến các cuộc xung đột dưới danh nghĩa bảo vệ quyền tự do tôn giáo, nhưng thực chất liên quan nhiều đến quyền chính trị, quyền kinh tế, quyền con người.

Do tầm quan trọng của kinh tế, chính trị và để ổn định chế độ, an ninh chính trị và an ninh kinh tế được coi là hai trong ba trụ cột thiết yếu (an ninh chính trị, an ninh kinh tế,

an ninh con người) bảo đảm sự ổn định của quốc gia. Biện pháp an ninh vẫn nên tập trung vào nhân tố nhà nước với vai trò vừa là chủ thể bảo đảm an ninh, vừa là đối tượng có nguy cơ mất an ninh toàn diện.

Vấn đề bảo đảm an ninh tôn giáo phụ thuộc vào sự nhận thức của mỗi quốc gia, mỗi cộng đồng và chính sách riêng biệt của mỗi quốc gia. Tuy nhiên, sự phụ thuộc lẫn nhau giữa các quốc gia đang đòi hỏi gia tăng cách tiếp cận và giải pháp ở cấp độ quốc tế, bởi các biện pháp có tính toàn cầu thường có tác động sâu sắc và lâu dài hơn.

KẾT LUẬN

1. Chủ đề tôn giáo mà thế giới hiện nay quan tâm không chỉ là các vấn đề tính thiêng, bản thể học và thần học, mà còn quan tâm nhiều hơn đến vấn đề an ninh tôn giáo vì tôn giáo có mặt trong nền tảng của trật tự quốc tế hiện tại (ở mọi châu lục) và ảnh hưởng lớn đến hòa bình thế giới.

2. An ninh tôn giáo vừa là loại hình an ninh truyền thống (có yếu tố chính trị, nhà nước, quân sự, bạo loạn, lật đổ, khủng bố), vừa là loại hình an ninh phi truyền thống (không có yếu tố quân sự, phi quan phương, phi nhà nước, liên quan đến an ninh tinh thần, an ninh tư tưởng, an ninh văn hóa, an ninh tâm lý/xúc cảm, an ninh con người...). Mối quan hệ liên đới, tương tác giữa an ninh tôn giáo với một số hình thái của an ninh quốc gia như: chính trị, kinh tế, văn hóa, xã hội, con người,... là một thực tế khách quan.

3. Các yếu tố thách thức an ninh tôn giáo có thể đến từ bên ngoài tôn giáo, cũng có thể bắt nguồn từ nội bộ tôn giáo. Nguyên nhân từ nội bộ tôn giáo có thể kể đến: (1) đa dạng tôn giáo là một thách thức không nhỏ đến an ninh tôn giáo vì nó là nguy cơ dẫn đến sự xung đột giữa cái cũ và cái mới; (2) hoạt động tôn giáo hướng đích xã hội, thâm nhập sâu vào đời sống xã hội dẫn đến không tránh khỏi tham vọng muốn

khôi phục lại vị trí “nổi bật” trong các vấn đề chính trị - xã hội, củng cố đức tin, muốn thay thế các giá trị thế tục bị khiếm khuyết, muốn “chiếm giữ” quần chúng, cạnh tranh với các tổ chức chính trị - xã hội; (3) các hệ phái tôn giáo có yếu tố nước ngoài (Tin Lành, Công giáo) đang tăng cường truyền đạo vào các khu vực mang đậm màu sắc tín ngưỡng, tôn giáo bản địa (vùng dân tộc thiểu số, miền núi, vùng sâu, vùng xa) dẫn đến hiện tượng người dân bỏ phong tục, tín ngưỡng truyền thống để theo đạo. Hiện tượng chuyển đổi tôn giáo của người dân (chưa từng xảy ra trong quá khứ) là một trong những nguy cơ gây xung đột giữa truyền thống và hiện đại, làm phai nhạt và đánh mất bản sắc văn hóa truyền thống. Một số nơi, vì bất đồng giữa giới luật tôn giáo với phong tục truyền thống mà nhiều người theo đạo phải chuyển đi nơi khác sinh sống, dẫn đến di cư tự do, di cư (xuyên biên giới) một cách tự phát và bất hợp pháp,... Nguyên nhân bên ngoài tôn giáo, đó là: (1) tình trạng nghèo đói về kinh tế là yếu tố để các đối tượng bất mãn, những người bị loại trừ, yếu thế sẵn sàng gia nhập nhóm các đạo lạ (trong đó có tà đạo), gia nhập đội ngũ những phần tử cực đoan tôn giáo; (2) trong một thời gian dài, chúng ta áp đặt chủ nghĩa thế tục duy vật, chủ trương hạn chế tôn giáo dẫn đến sự kìm nén nhu cầu tôn giáo, sự đối kháng giữa tôn giáo và chính trị là mối đe dọa tiềm ẩn; (3) các vụ khiếu kiện, khiếu nại, tranh chấp liên quan đến đất đai tôn giáo cũng chiếm một tỷ lệ lớn trong các vụ khiếu kiện tôn giáo; (4) “Lổ hổng” của chính sách, pháp luật tôn giáo của Việt Nam: bất bình đẳng tôn giáo; can thiệp sâu vào công việc nội bộ của tôn giáo; một số hoạt động

tôn giáo trên thực tế nhưng không bị điều chỉnh bởi luật pháp tôn giáo,...

4. Việt Nam được xem là một trong những nước (đứng thứ nhất khu vực Đông Nam Á) đa dạng tôn giáo, sắc tộc, ngôn ngữ. Trong tương lai, tôn giáo sẽ "tái tham gia" vào trật tự xã hội không chỉ là một lực lượng quan trọng về đức tin và hành vi tôn giáo, mà còn là một lực lượng (nguồn lực) mạnh mẽ về kinh tế, chính trị, xã hội. Tôn giáo ở Việt Nam trong tương lai sẽ liên quan mật thiết đến các vấn đề chính trị quốc tế, phát triển kinh tế, nhân quyền và dân chủ ở Việt Nam. Số lượng tín đồ của các tôn giáo chủ lưu (Phật giáo, Công giáo, Tin Lành) đều sẽ tăng lên, tuy không đồng đều ở các khu vực. Trong số đó, số tín đồ, giáo sĩ Tin Lành, Công giáo chịu sự chi phối của các lực lượng bên ngoài (Mỹ và cộng đồng tôn giáo Việt Nam ở hải ngoại) là không nhỏ, bị tác động, chi phối dẫn đến chuyển hóa về tư tưởng, thái độ chính trị theo chiều hướng tiêu cực, thúc đẩy nhiều hoạt động tôn giáo trái pháp luật, thách thức chính quyền. Công cuộc truyền giáo (Công giáo hóa, Tin Lành hóa) có thể sẽ như một bàn đạp chiến lược và xung kích để thực hiện mục đích (sứ mệnh) "cải đạo", "cải ý thức hệ" ở Việt Nam. Vấn đề Islam giáo ở Việt Nam cũng cần đặc biệt lưu ý trong thời gian tới dù tín đồ Islam giáo ở Việt Nam tuy ít nhất so với các nước Đông Nam Á khác, nhưng cộng đồng Islam giáo Việt Nam có quan hệ khá gắn bó với cộng đồng Islam giáo Đông Nam Á bởi nền tảng tôn giáo tương đồng, bởi mối quan hệ dòng tộc (hôn nhân, huyết thống), chủng tộc, quan hệ ngôn ngữ, quan hệ giao thương gần gũi.

5. Giải quyết vấn đề an ninh tôn giáo đòi hỏi sự quyết liệt của không chỉ một quốc gia mà cần có sự đồng thuận từ cộng đồng quốc tế. An ninh quốc gia toàn diện của các nước đã vượt quá phạm vi an ninh quân sự (an ninh truyền thống), bao gồm cả khía cạnh chính trị, văn hóa, kinh tế, xã hội, tôn giáo, con người (an ninh phi truyền thống).

6. Do tầm quan trọng của kinh tế, chính trị và để ổn định chế độ, an ninh chính trị và an ninh kinh tế được coi là hai trong ba công cụ thiết yếu (an ninh chính trị, an ninh kinh tế, an ninh con người) để mang lại sự ổn định cho quốc gia vì vậy các nguồn lực để bảo đảm an ninh quốc gia thường có xu hướng phân bổ cho các vấn đề chính trị (chế độ), kinh tế (tài nguyên quốc gia), chưa xem xét thỏa đáng vấn đề an ninh tôn giáo. Trong bối cảnh này, an ninh tôn giáo cần được chú trọng hơn, cần có một chiến lược và chính sách cho vấn đề an ninh tôn giáo... Các nước có thể có những ưu tiên khác nhau trong một loạt các vấn đề an ninh nói trên, nhưng nhìn chung, các nước nên có một chiến lược và chính sách chung cho các vấn đề chính như giảm đói nghèo, giải quyết việc làm, bình đẳng và cơ hội kinh tế cho người dân, tài nguyên xã hội, nguồn lực con người và nguồn lực tự nhiên để phát triển bền vững.

7. Giải pháp bảo đảm an ninh tôn giáo phải được triển khai căn bản và đồng bộ ở cấp độ quốc tế. Qua nghiên cứu kinh nghiệm của một số quốc gia trong khu vực, có thể khái quát một số biện pháp bảo đảm an ninh tôn giáo như sau: (i) tập trung vào phát triển đời sống kinh tế, văn hóa, tinh thần cho người dân và thu hẹp khoảng cách xã hội, duy trì an sinh

xã hội tốt, phát triển bền vững; (ii) bảo đảm các quyền con người (trong đó có quyền tự do tôn giáo), công bằng xã hội, bình đẳng tôn giáo, không phân biệt, kỳ thị tôn giáo; (iii) giải quyết ổn thỏa mối quan hệ giữa sắc tộc, tôn giáo và nhà nước thông qua các chính sách dân tộc - tôn giáo; (iv) nhận thức được tầm quan trọng của vấn đề an ninh tôn giáo trong an ninh quốc gia để có những chính sách giải quyết cụ thể, phù hợp trong từng trường hợp, từng vụ việc cụ thể.

8. Để có thể giải quyết tốt "bài toán" về an ninh tôn giáo ở Việt Nam cần sự hợp tác từ hai phía. Về phía Nhà nước, hạn chế ban hành các văn bản pháp luật, dưới luật với những điều khoản mơ hồ dẫn đến khả năng lạm dụng một cách tùy tiện khi thực thi chính sách, pháp luật về tôn giáo; Nhà nước nên đưa ra tiêu chí, lộ trình rõ ràng, cụ thể để các tổ chức tôn giáo đạt được tư cách pháp nhân. Tiêu chí phải xây dựng trên nguyên tắc tạo điều kiện thay vì cản trở hoặc kiểm soát. Địa vị pháp lý (pháp nhân) cũng là một quyền để tôn giáo được tự do thực hiện đầy đủ các hoạt động có liên quan. Cần chú trọng phát triển đội ngũ công chức chuyên nghiệp (con người) trong thực thi công vụ liên quan đến tôn giáo và bảo đảm an ninh tôn giáo; các tổ chức chính trị - xã hội, tổ chức đoàn thể được khuyến khích tham gia nâng cao nhận thức hiểu biết xã hội về tôn giáo và các quyền của tôn giáo. Sử dụng phương tiện truyền thông xã hội để thúc đẩy văn hóa khoan dung với tôn giáo, ngăn chặn kích động phân biệt đối xử, thù địch hoặc bạo lực vì lý do tôn giáo. Tuyên truyền đề cao sự tôn trọng đối với đa dạng tôn giáo, định hướng niềm tin của công chúng. Đưa tin chính xác, nguồn tin tin cậy,

không thiên vị, không định kiến. Các tổ chức chính trị - xã hội tham gia một cách có hệ thống với các cơ quan nhà nước, cộng đồng tôn giáo và các bên liên quan trong nỗ lực thúc đẩy tự do tôn giáo và an ninh tôn giáo, an ninh quốc gia. Về phía cộng đồng tôn giáo, cần tích cực đóng góp cho các nỗ lực bảo đảm an ninh trong xã hội bằng cách tham gia vào các cuộc đối thoại cởi mở, mang tính xây dựng; tin tưởng vào chính quyền và các cơ quan hữu quan liên quan khác. Lãnh đạo các cộng đồng tôn giáo cần lên tiếng mạnh mẽ và kịp thời chống lại sự thù hận vì lý do tôn giáo, chống kích động thù địch hoặc bạo lực vì lý do tôn giáo.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

I. Tài liệu tiếng Việt

1. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ VIII*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 1996.
2. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ X*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2006.
3. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XI*, Nxb. Chính trị quốc gia - Sự thật, Hà Nội, 2011.
4. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XII*, Văn phòng Trung ương Đảng, Hà Nội, 2016.
5. Đảng Cộng sản Việt Nam: *Văn kiện Đại hội đại biểu toàn quốc lần thứ XIII*, Nxb. Chính trị quốc gia Sự thật, Hà Nội, 2021.
6. Nguyễn Bình Ban: *Đảng Cộng sản Việt Nam lãnh đạo bảo vệ an ninh chính trị trong thời kỳ đổi mới - Một số vấn đề lý luận và thực tiễn* (sách tham khảo). Nxb. Công an nhân dân, Hà Nội, 2007.

7. Ban Tổ chức Trung ương: *Củng cố và tăng cường hệ thống chính trị cơ sở vùng đồng bào dân tộc thiểu số theo đạo Tin Lành ở các tỉnh Tây Nguyên*, Hà Nội, 2004.
8. Ban Dân vận Trung ương: *Báo cáo số 379-BC/BDVTW về tổng kết 10 năm thực hiện Chị thị số 1940/2008/CT-TTg của Thủ tướng Chính phủ về nhà, đất liên quan đến tôn giáo,* Hà Nội, 2018.
9. Ban Tôn giáo Chính phủ: *Báo cáo Tổng kết công tác năm 2018, nhiệm vụ công tác năm 2019 của ngành Quản lý Nhà nước về tôn giáo, tín ngưỡng* - Tài liệu phục vụ Hội nghị triển khai nhiệm vụ năm 2019 ngành Quản lý Nhà nước về tín ngưỡng, tôn giáo.
10. Nguyễn Duy Bắc, Vũ Thị Phương Hậu (đồng chủ biên): *An ninh văn hóa ở Việt Nam, những vấn đề lý luận và thực tiễn*, Nxb. Chính trị quốc gia Sự thật, Hà Nội, 2017.
11. Khổng Thị Bình: "Tiếp cận an ninh con người ở Đông Nam Á", Tạp chí *Nghiên cứu quốc tế*, số 2 (73), 2008.
12. Vương Dật Châu: *An ninh quốc gia trong thời đại toàn cầu hóa*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2006.
13. Lê Văn Cương: "Tác động của nhân tố an ninh phi truyền thống đối với văn hóa và con người ở một số nước Đông Á", Tạp chí *Thông tin Khoa học xã hội*, số 9, 2008.
14. Lê Diễn: "Về bạo loạn chính trị ở Tây Nguyên, những giải pháp phòng, chống", Tạp chí *Nghệ thuật quân sự*, số 1, 2005.
15. Phạm Thành Dung: "Tìm hiểu quan niệm về an ninh và hợp tác an ninh trong quan hệ quốc tế hiện đại", Tạp chí *Giáo dục Lý luận*, số 1, 2005.

16. Trần Xuân Dung: "Tiếp tục thực hiện có hiệu quả chính sách tôn giáo trong vùng dân tộc thiểu số ở Tây Nguyên", Tạp chí *Nghiên cứu lý luận*, số 3, 2000.
17. Trần Xuân Dung: "Phòng ngừa ngăn chặn hoạt động xâm phạm an ninh quốc gia của các tổ chức phi chính phủ nước ngoài tại Tây Nguyên", Tạp chí *Công an nhân dân*, số 9, 2006.
18. Trần Xuân Dung: "Xây dựng, phát triển kinh tế - xã hội với bảo đảm an ninh trật tự trong tình hình mới", Tạp chí *Công an nhân dân*, số 7, 2007.
19. Trần Xuân Dung: "Tác động, ảnh hưởng của tình trạng di cư tự do qua biên giới của người Mông ở các tỉnh miền núi phái Bắc", Tạp chí *Công an nhân dân*, số 6, 2009.
20. Nguyễn Tấn Đắc: *Văn hóa, xã hội và con người Tây Nguyên*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội, 2005.
21. Eric Remacle: "Những thách thức an ninh mới của EU và vai trò toàn cầu mới trong bối cảnh đa cực và đa phương", Tạp chí *Nghiên cứu quốc tế*, số 4 (75), 2008.
22. Nguyễn Hoàng Giáp: "Nhìn lại tình hình an ninh chính trị thế giới năm 2005", *Tạp chí Cộng sản*, số 3, 2006.
23. Nguyễn Hoàng Giáp: *Chiến lược an ninh quốc gia của Mỹ với Đông Nam Á sau Chiến tranh lạnh*, Nxb. Lý luận chính trị, Hà Nội, 2007.
24. Nguyễn Hoàng Giáp: "Việt Nam với hợp tác, liên kết ASEAN trong lĩnh vực chính trị - an ninh", Tạp chí *Nghiên cứu quốc tế*, số 9, 2008.
25. Nguyễn Hoàng Giáp: "Về triển vọng cộng đồng chính trị - an ninh ASEAN", Tạp chí *Đối ngoại*, số 10 và 11, 2009.

26. Nguyễn Hoàng Giáp: *Chủ quyền quốc gia trong bối cảnh toàn cầu hóa các vấn đề đặt ra với Việt Nam*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2010.
27. Dương Thị Thanh Hà và Nguyễn Thị Kim Nhàn: "Về quan niệm an ninh phi truyền thống", Tạp chí *Khoa học và Giáo dục an ninh,* số 02/2016.
28. Ngọc Hạnh, Thu Quyên: Cửu Long: *An ninh trật tự,* Nxb. Công an nhân dân, Hà Nội, 2008.
29. Hoàng Xuân Hải: "Vài nét về chủ nghĩa khủng bố ở Đông Nam Á", Tạp chí *Nghiên cứu quốc tế*, số 3 (70), 2007.
30. Dương Minh Hào, Nguyễn Quốc Tuấn, Nguyễn Tiến Đạt: *Các loại tội phạm xuyên quốc gia*, Nxb. Công an nhân dân, Hà Nội, 2009.
31. PGS.TS. Đỗ Lan Hiền (Chủ biên): *Cẩm nang về tín ngưỡng, tôn giáo,* Nxb. Chính trị quốc gia Sự thật, Hà Nội, 2020.
32. Đỗ Lan Hiền, Vũ Thị Mai Hiên (Tuyển chọn và hiệu đính): *Tôn giáo và An ninh* (sách dịch từ nguyên bản tiếng Anh), Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội, 2020.
33. Đỗ Lan Hiền, Vũ Thị Mai Hiên (Tuyển chọn và hiệu đính): *Tôn giáo và An ninh con người* (sách dịch từ nguyên bản tiếng Anh), Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội, 2020.
34. Đỗ Lan Hiền, Vũ Thị Mai Hiên (Tuyển chọn và hiệu đính): *Tôn giáo và chính sách nhà nước* (sách dịch từ nguyên bản tiếng Anh), Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội, 2020.

35. Đỗ Lan Hiền, Vũ Thị Mai Hiên (Tuyển chọn và hiệu đính): *Tôn giáo và phát triển bền vững* (sách dịch từ nguyên bản tiếng Anh), Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội, 2020.
36. Phạm Quan Hoan và Nguyễn Hồng Dương: "Quan hệ dân tộc, tôn giáo ở nước ta trong thời kỳ đổi mới", Báo cáo chuyên đề, tài liệu lưu trữ tại Thư viện Viện Dân tộc học, Hà Nội, 2009.
37. Học viện Chính trị quốc gia Hồ Chí Minh: *Tôn giáo với các vấn đề về quyền con người,* Kỷ yếu Hội thảo, Nxb. Lý luận Chính trị, Hà Nội, 2020.
38. Nam Hồng: *Khủng bố và chống khủng bố,* Nxb. Lao động, Hà Nội, 2001.
39. Nguyễn Mạnh Hưởng: "An ninh phi truyền thống - vấn đề mang tính toàn cầu", *Tạp chí Cộng sản* (điện tử), ngày 29/7/2012.
40. Đỗ Minh Hợp: "Nhận thức và thực trạng về an ninh phi truyền thống ở vùng đồng bào dân tộc thiểu số nước ta" trong Kỷ yếu Hội thảo khoa học: *Cơ sở lý luận và thực tiễn nghiên cứu vấn đề an ninh phi truyền thống vùng dân tộc thiểu số ở nước ta hiện nay.*
41. Vũ Quốc Khánh: *11/9 thảm họa nước Mỹ,* Nxb. Thông tấn, Hà Nội, 2001.
42. *Kinh Thánh trọn bộ Cựu Ước và Tân ước*, Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, 1998.
43. Học viện Quan hệ quốc tế, Vũ Khoan: *An ninh, phát triển và ảnh hưởng trong hoạt động đối ngoại trong*

Chính sách đối ngoại Việt Nam, Nxb. Thế giới, Hà Nội, 2007.

44. Lê Thế Lâm: "Hợp tác an ninh Mỹ - EU những năm đầu thế kỷ XXI", Tạp chí *Công an nhân dân*, số 7, 2008.
45. Lê Thế Lâm: "Chính sách đối ngoại nhằm bảo vệ an ninh quốc gia của Trung Quốc những năm đầu thế kỷ XXI", Tạp chí *Công an nhân dân*, số 1, 2009.
46. Lê Thế Lâm - Phan Thị Bích Thủy: "Tìm hiểu quá trình đổi mới tư duy lý luận của Đảng, Nhà nước Việt Nam về an ninh quốc phòng trong thời kỳ đổi mới", Tạp chí *Giáo dục lý luận*, số 5, 2011.
47. Vũ Thị Mai: "Hợp tác giữa các nước Đông Á trong các vấn đề an ninh truyền thống", Tạp chí *Những vấn đề Kinh tế và Chính trị thế giới*, số 5, 2006.
48. Natasha Hamilon - Hart: "Chủ nghĩa khủng bố và bạo lực chính trị ở Đông Nam Á: Xu hướng, mối đe dọa và giải pháp", Tạp chí *Nghiên cứu quốc tế*, số 4 (75), 2008.
49. Vũ Dương Ninh: *An ninh con người và sự bất an trong cuộc sống tình hình của lực lượng an ninh nhân dân bảo đảm an ninh trật tự ở Tây Nguyên*, Bộ Công an, Mã số BA-2001-T31-06, 2002.
50. Trần Đại Quang (chủ nhiệm): *Giải pháp bảo đảm an ninh - trật tự ở các vùng chiến lược Tây Nguyên, Tây Nam Bộ, Tây Bắc góp phần phát triển kinh tế - xã hội*, Đề tài cấp Nhà nước - Mã số KX-0703, 2004.
51. Lưu Văn Sùng: *Một số điểm nóng chính trị - xã hội điển hình tại các vùng đa dân tộc ở miền núi trong những năm gần đây, hiện tượng, vấn đề các bài học kinh*

nghiệm trong xử lý tình huống, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2010.

52. Tổng cục 5, Bộ Công an: *Các an ninh phi truyền thống đe dọa an ninh quốc gia Việt Nam và những vấn đề đặt ra đối với công tác công an*, Hà Nội, 2010.
53. Nghiêm Văn Thái (chủ trì dịch): *Căn tính tộc người*, Viện Thông tin Khoa học xã hội, 1998.
54. Nghiêm Văn Thái (chủ trì dịch): *Tộc người và xung đột tộc người trên thế giới hiện nay,* Viện thông tin Khoa học xã hội, 2001.
55. Phạm Hồng Tiến: "Một số khía cạnh an ninh kinh tế của vấn đề an ninh con người trong bối cảnh toàn cầu hóa", Tạp chí *Những vấn đề kinh tế và chính trị thế giới*, số 8, 2007.
56. Tạ Minh Tuấn: "An ninh con người và những mối đe dọa toàn cầu", *Tạp chí Cộng sản*, số 787 (tháng 5/2008).
57. Nguyễn Vũ Tùng: "Tiếp cận thách thức an ninh phi truyền thống", Tạp chí *Những vấn đề kinh tế và chính trị thế giới*, số 4 (144), 2008.
58. Trần Cao Thành: "Tác động và hệ quả của khủng bố đối với khu vực Đông Nam Á", Tạp chí *Nghiên cứu Đông Nam Á*, số 5, 2003.
59. Trần Duy Thi, Phạm Trường Giang, Lê Thị Tuyết Mai: *Các điều ước đa phương về ngăn ngừa và trừng trị khủng bố quốc tế,* Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội, 2002.
60. Hoàng Văn Tương: *An ninh thông tin trong sự nghiệp bảo vệ an ninh quốc gia,* Nxb. Công an nhân dân, Hà Nội, 2002.

61. Viện Khoa học Công an: *Đánh giá chiến lược các điểm nóng và cơ cấu lực lượng thế giới,* Nxb. Công an nhân dân, Hà Nội, 1998.
62. Nguyễn Văn Vĩnh: "Một số vấn đề về đổi mới chính trị đồng bộ, phù hợp với đổi mới kinh tế ở Việt Nam hiện nay", *Tạp chí Cộng sản*, số 7/2019.

II. Tài liệu tiếng Anh

63. Andrew Tan & J.D. Kenneth Boutin (Eds), *Non-traditional Security Threats in Southeast Asia*, Singapore, 2001.
64. Anthony Gill, *Religious liberty & economic development: Exploring the casual connections,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
65. Azza Karam, *Faith-Inspired Initiatives to Tackle the Social Determinants of Child Marriage,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
66. Benny Teh Cheng Guan (Editor), *Human Security: Securing East Asia's Future*, Springer; 1st Edition, 2011.
67. Benedict Rogers, *Religious Organizations as Partners in the Global and Local Fight Against Human Trafficking,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
68. Brian Cox & Daniel Philpott*, Faith-based diplomacy: An ancient idea newly emergent,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
69. Brian J. Grim, *Religious Freedom Fostes Political Stability, Economic Development and Women's empowerment.* http//religiousfreedomandbusiness.org.

70. Brian Grim, *Religious freedom: Good for what ails us?* Journal The Review of faith and International Affairs.
71. Brett G. Scharffs, *Volunteerism, charitable giving, and religion: The U.S. example,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
72. Brett G. Scharffs, *Security, religious autonomy, and the good society,* Journal The Review of faith and International Affairs.
73. Chen Yun, *South Asia in the Globalisation Era and its Non-traditional Security Collaboration*, 2005.
74. Chris Seiple, *Memo to the state: Religion and security,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
75. Christopher Marsh, *The Desecularization of Conflict: The Role of Religion in Russia's Confrontation with Chechnya, 1785-Today,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
76. Clarence Tsimpo & Quentin Wodon, *Faith Affiliation, Religiosity, and Attitudes Towards the Environment and Climate Change,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
77. Chris Seiple, *Building religious freedom: A theory of change,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
78. Daniel Philpott, *Religious freedom and peacebuilding: May I introduce you two?* Journal The Review of Faith and International Affairs.
79. David Arase, *Non-Traditional Security in China-ASEAN Cooperation: The Institutionalization of Regional Security Cooperatoon and the Evolution of East Asian Regionalism, Asian Survey*, Vol.50, No.4, 2010.

80. Dosch and Jorn, *The Concept and Management of Non-traditional Security in Southeast Asia*. www.security-and-peace.de/archiv/PDF/2006-4/SUF_2006_04_2.pdf, 2006.
81. Elisabet le Roux et al, *Getting dirty: Working with Faith Leaders to Prevent and Respond to Gender-Based Violence*, Journal The Review of Faith and International Affairs.
82. Eileen Barker, *New and nonconventional religious movements: Implications for social harmony,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
83. Emmers and Ralf; Mely Caballero-Anthony Et Al, *Studying Non-Traditional Security In Asia: Trends And Issues*, Singapore, 2006.
84. Emma Tomalin, Jörg Haustein, and Shabaana Kidy, *Religion and the Sustainable Development Goals,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
85. Eugene K.B. Tan, *Faith, freedom, and U.S. foreign policy: Avoiding the proverbial clash of civilizations in East and Southeast Asia,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
86. Hoa Nguyen & Quentin Wodon, *Faith Affiliation, Religiosity, and Altruistic Behaviors: An Analysis of Gallup World Poll Data,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
87. Gillian G. Tan, *In the Circle of White Stones Moving through Seasons with Nomads of Eastern Tibet*, University of Washington Press, 2016.

88. Katherine Marshall, *Development, religion, and women's roles in contemporary societies,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
89. Koen Wellens, *Religious Revival in the Tibetan Borderlands The Premi of Southwwest China*, University of Washington Press, 2010.
90. Lu Zhouwei, eds, *On Non-Traditional security*, Beijing: Situation and Trans Press, 2003.
91. Lok Raj Baral, *Non-traditional security: State, Society, and Democracy in South Asia*, Adroit Publishers, 2006.
92. Lok Raj Baral, *Non Traditional Security: State, Society and Democracy in South Asia*, Adroit Publishers, 2007.
93. Mary Graw Leary*, Religious Organizations as Partners in the Global and Local Fight Against Human Trafficking,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
94. Mac Willson, Alastair, *Hostage-taking terrorison: Incident-Response strategy*, London, 1992.
95. Martha Brill Olcott, *Freedom of Religion, Tolerance, and Security in Central Asia,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
96. Mustafa Aydin, *Non-traditional security threats and regional cooperation in the Southern Caucasus*, IOS press, Netherlands, 2011.
97. Nader Hashemi & Danny Postel, *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East,* Journal The Review of Faith and International Affairs.

98. Niklas Swanstrom, *Traditional and Non-Traditional Security Treats in Central Asia: Connecting the New an the Old*, The China and Eurasia Forum Quarterly, Volume 8, No.2, August 2010.
99. *Philippines 2016 International religious freedom report of United States Department of State*.
100. Petr Kratochvíl, *Religion as a Weapon: Invoking Religion in Secularized Societies,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
101. Peter Mandaville, *Designating Muslims: Islam in the Western Policy Imagination,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
102. Robert M. Press, *Guided by the hand of God: Liberian women peacemakers and civil war,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
103. Steven Meyer, *Religion and security in the post-modern world,* Journal The Review of faith and International Affairs.
104. Timothy A. Byrnes, *Sovereignty, Supranationalism, and Soft Power: The Holy See in International Relations*, Journal The Review of Faith and International Affairs.
105. T.H. Tan an J.D. Kenneth Boutin, *Non-traditional Security Issues in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Defence an Strategic Studies, 2001.
106. Tobias Müller, *Engaging "Moderates" Against "Extremists" in German Politics on Islam*, Journal The Review of Faith and International Affairs.

107. Tunander, Ola, *Non-Traditional Security Treats, Islamic Terrorism, International Crime, Heroin an War*, Presented at The Second Xiangshan Forum Conference, China Association for Military Science, Beijing, 24-26 October, 2008.
108. V.R. Raghavan, *India and ASEAN: Non-Traditional Security Threats*, Chennai. Http://publications.csa-chennai.org/2008/10/india-and-asean-non-traditional.html.
109. Jenny T. Chio, *A Landscape of Travel The Work of Tourism in Rural Ethnic China,* University of Washington Press, 2014.
110. Jeffrey Haynes, *From Huntington to Trump: Twenty-Five Years of the "Clash of Civilizations",* Journal The Review of Faith and International Affairs.
111. Joel Day & Scott Kleinmann, *Combating the Cult of ISIS: A Social Approach to Countering Violent Extremism,* Journal The Review of Faith and International Affairs.
112. Ziya Meral, *The politics of religious minorities in Muslim-majority states: Old challenges and new trends,* Journal The Review of Faith and International Affairs.

PHỤ LỤC

DANH MỤC CÁC TỔ CHỨC TÔN GIÁO, TỔ CHỨC ĐƯỢC CẤP CHỨNG NHẬN ĐĂNG KÝ HOẠT ĐỘNG TÔN GIÁO TÍNH ĐẾN THÁNG 12/2020

(Kèm theo Công văn số 6955/BNV-TGCP ngày 28 tháng 12 năm 2020 của Bộ Nội vụ)

STT	TÊN TÔN GIÁO	TÊN TỔ CHỨC TÔN GIÁO	TÊN TỔ CHỨC ĐƯỢC CẤP CHỨNG NHẬN ĐĂNG KÝ HOẠT ĐỘNG TÔN GIÁO
1	Phật giáo	Giáo hội Phật giáo Việt Nam	
2	Công giáo	Giáo hội Công giáo Việt Nam	
3	Tin Lành	Hội thánh Tin Lành Việt Nam (miền Bắc)	Hội thánh Phúc Âm Toàn vẹn Việt Nam
		Hội thánh Tin Lành Việt Nam (miền Nam)	Hội thánh Tin Lành Liên hiệp Truyền giáo Việt Nam
		Hội truyền giáo Cơ đốc Việt Nam	
		Tổng hội Báptíp Việt Nam (tên gọi cũ là Tổng hội Báptíp	

STT	TÊN TÔN GIÁO	TÊN TỔ CHỨC TÔN GIÁO	TÊN TỔ CHỨC ĐƯỢC CẤP CHỨNG NHẬN ĐĂNG KÝ HOẠT ĐỘNG TÔN GIÁO
		Việt Nam Ân điển - Nam Phương)	
		Giáo hội Báptíp Việt Nam (tên gọi cũ là Hội thánh Báptíp Việt Nam - Nam Phương)	
		Hội Thánh Tin Lành Trưởng lão Việt Nam	
		Hội thánh Mennonite Việt Nam	
		Hội thánh Liên hữu Cơ đốc Việt Nam	
		Giáo hội Phúc Âm Ngũ tuần Việt Nam	
4	Cao Đài	Hội thánh Cao Đài Tiên Thiên	Pháp môn Cao Đài Chiếu Minh Tam Thanh vô vi
		Hội thánh Cao Đài Minh Chơn đạo	
		Hội thánh Cao Đài Chiếu Minh Long Châu	
		Hội thánh truyền giáo Cao Đài	
		Hội thánh Cao Đài Tây Ninh	
		Hội thánh Cao Đài Ban Chỉnh đạo	
		Hội thánh Cao Đài Bạch y liên đoàn Chân lý	

STT	TÊN TÔN GIÁO	TÊN TỔ CHỨC TÔN GIÁO	TÊN TỔ CHỨC ĐƯỢC CẤP CHỨNG NHẬN ĐĂNG KÝ HOẠT ĐỘNG TÔN GIÁO
		Hội thánh Cao Đài Chơn lý	
		Hội thánh Cao Đài Cầu kho - Tam quan	
		Hội thánh Cao Đài Việt Nam Bình Đức	
5	Phật giáo Hòa Hảo	Giáo hội Phật giáo Hòa Hảo	
6	Hồi giáo	Ban Đại diện Cộng đồng Hồi giáo Thành phố Hồ Chí Minh	
		Cộng đồng Hồi giáo (Islam) tỉnh An Giang	
		Hội đồng Sư cả Hồi giáo Bàni tỉnh Ninh Thuận	
		Cộng đồng Hồi giáo (Islam) tỉnh Tây Ninh	
		Ban Đại diện Cộng đồng Hồi giáo (Islam) tỉnh Ninh Thuận	
		Hội đồng Sư cả Hồi giáo Bàni tỉnh Bình Thuận	
		Ban Quản trị thánh đường Al noor Hà Nội (Sở Nội vụ thành phố Hà Nội ban hành Quyết định công nhận Ban Quản trị thánh đường)	

STT	TÊN TÔN GIÁO	TÊN TỔ CHỨC TÔN GIÁO	TÊN TỔ CHỨC ĐƯỢC CẤP CHỨNG NHẬN ĐĂNG KÝ HOẠT ĐỘNG TÔN GIÁO
7	Tôn giáo Baha'i	Cộng đồng Tôn giáo Baha'i Việt Nam	
8	Tịnh độ Cư sĩ Phật hội	Giáo hội Tịnh độ Cư sĩ Phật hội Việt Nam	
9	Cơ đốc Phục lâm	Giáo hội Cơ đốc Phục lâm Việt Nam	
10	Phật giáo Tứ Ân Hiếu nghĩa	Phật hội Tứ Ân Hiếu nghĩa	
11	Minh Sư đạo	Giáo hội Phật đường Nam Tông Minh Sư đạo	
12	Minh lý đạo - Tam Tông Miếu	Hội thánh Minh lý đạo - Tam Tông Miếu	
13	Bàlamôn giáo	Hội đồng chức sắc Chăm Bàlamôn tỉnh Ninh Thuận	
		Hội đồng chức sắc Bàlamôn giáo tỉnh Bình Thuận	
14	Mặc môn		Giáo hội các Thánh hữu Ngày sau của chúa Giêsu Ki-tô Việt Nam

STT	TÊN TÔN GIÁO	TÊN TỔ CHỨC TÔN GIÁO	TÊN TỔ CHỨC ĐƯỢC CẤP CHỨNG NHẬN ĐĂNG KÝ HOẠT ĐỘNG TÔN GIÁO
15	Phật giáo Hiếu Nghĩa Tà Lơn		Phật giáo Hiếu Nghĩa Tà Lơn
16	Bửu Sơn Kỳ Hương	Một số tỉnh, thành phố trực thuộc Trung ương cấp chứng nhận đăng ký hoạt động tôn giáo cho chùa Bửu Sơn Kỳ Hương, công nhận tổ chức tôn giáo cho đạo Bửu Sơn Kỳ Hương có cơ cấu tổ chức là Ban Quản lý chùa hoặc không có cơ cấu tổ chức. Đối với tôn giáo này chưa hình thành tổ chức giáo hội chung (ở cấp tỉnh hay toàn quốc)	
	16 tôn giáo	**36 tổ chức tôn giáo**	**04 tổ chức và 01 pháp môn được cấp chứng nhận đăng ký hoạt động tôn giáo**

Ghi chú:

- Tổ chức tôn giáo: 36 tổ chức.
- Tổ chức được cấp chứng nhận đăng ký hoạt động tôn giáo: 04 tổ chức và 01 pháp môn.
- 01 tôn giáo (Bửu Sơn Kỳ Hương) có một số chùa tại một số tỉnh, thành phố trực thuộc Trung ương được cấp chứng nhận đăng ký hoạt động tôn giáo, công nhận Ban Trị sự, Ban Quản trị chùa.
- 01 thánh đường của Hồi giáo tại số 12 Hàng Lược được công nhận Ban Quản trị thánh đường.

MỤC LỤC

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA SỰ THẬT, Số 6/86 Duy Tân, Cầu Giấy, Hà Nội
ĐT: 080.49221, Fax: 080.49222, Email: suthat@nxbctqg.vn, Website: www.nxbctqg.vn
Sách điện tử: www.stbook.vn, www.thuviencoso.vn

TÌM ĐỌC SÁCH CỦA NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA SỰ THẬT

TS. Trần Việt Hà (Chủ biên)

* AN NINH CON NGƯỜI TRONG BỐI CẢNH TOÀN CẦU HÓA

TS. Trần Thanh Huyền

* ĐA DẠNG TÔN GIÁO VỚI TIẾN TRÌNH XÂY DỰNG CỘNG ĐỒNG VĂN HÓA - XÃ HỘI ASEAN (ASCC)

Jonathan Haidt

* TƯ DUY ĐẠO ĐỨC - VÌ SAO NHỮNG NGƯỜI TỐT BỊ CHIA RẼ BỞI CHÍNH TRỊ VÀ TÔN GIÁO



MÃ ĐỊNH DANH
CUỐN SÁCH



